

MARTIN
HEIDEGGER

FIINȚĂ ȘI TIMP

HUMANITAS

Martin Heidegger

FIINȚĂ ȘI TIMP

Traducere din germană de
Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta şi macheta artistică
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
HEIDEGGER, MARTIN
Fiinţă şi timp / Martin Heidegger; trad. din germană de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă. – Bucureşti: Humanitas, 2003
ISBN 973-50-0428-3

I. Liiceanu, Gabriel (trad.)
II. Cioabă, Cătălin (trad.)

111.1
115

HEIDEGGER, MARTIN
16. Aufl., Sein und Zeit / von Martin Heidegger. – unveränd. Nachdr. d. 15., an Hand d. Gesamtausg. durchges. Aufl. mit. d. Randbemerkungen aus d. Handex. d. Autors im Anh. – Tübingen: Niemeyer, 1986.
© Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986.

© HUMANITAS, 2003, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-50-0428-3

Această primă traducere
a lui Sein und Zeit *în limba română*
este dedicată

lui Walter Biemel

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Versiunea de față are la bază textul german *Sein und Zeit / Ființă și timp*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, ediția a XVI-a din 1986, ca și volumul 2 din *Gesamtausgabe / Ediția completă*, editat de Friedrich-Wilhelm von Herrmann și apărut la editura Vittorio Klostermann în anul 1977.

Traducerea a fost realizată după cum urmează: secțiunea întîi și primele două capitole din secțiunea a doua (deci §§ 1–60) au fost traduse de Gabriel Liiceanu, iar ultimele patru capitole din secțiunea a doua (§§ 61–83) de Cătălin Cioabă. După încheierea acestei prime variante, textul a fost supus încă o dată, în echipă, unei confruntări amănunțite cu originalul, în așa fel încît se poate socoti că rezultatul final este în egală măsură opera celor doi.

Pentru versiunea finală au fost consultate cu precădere ediția americană: *Being and Time*, trad. de John Macquarrie & Edward Robinson, Harper, San Francisco, 1962 și versiunile franceze: *Être et temps*, trad. de Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985 și *Être et temps*, trad. de François Vezin, Gallimard, Paris, 1986.

Textul românesc este însoțit în această ediție de paginația originalului german de la Niemeyer, transcrisă între paranteze drepte pe margine. În notele de subsol ale autorului (numerotate în cadrul fiecărui capitol) care fac trimiteri la locuri din text, a fost păstrată paginația din ediția Niemeyer, devenită paginația standard. În cîteva cazuri ne-am văzut obligați să recurgem la propriile noastre note explicative (marcate nu cu cifre, ci cu steluțe) menite fie să deslușească sensul cîte unui termen sau al cîte unui pasaj deosebit de dificil, fie să justifice soluția de traducere adoptată. Cu vremea, aceste note înmulțindu-se, pe cele mai consistente le-am așezat într-o secțiune

aparte, care a devenit un *Excurs asupra cîtorva termeni heideggerieni din* F i i n ț ă ș i t i m p. Sperăm că recursul la această secțiune va înlesni considerabil lectura lucrării lui Heidegger, familiarizîndu-l pe cititor cu ceea ce am putea numi „codul gîndirii lui Heidegger“. Trimiterile făcute pe parcursul volumului de față, în notele explicative sau în *Excurs*, la alte lucrări heideggeriene decît *Sein und Zeit*, au avut în vedere *Gesamtausgabe*, indicată prin prescurtarea GA urmată de numărul volumului și de pagină (de exemplu: GA 20, p. 43).

Notele explicative și *Excursul* au fost alcătuite de Gabriel Liiceanu, iar indexurile aflate la sfîrșitul volumului de Cătălin Cioabă. Peste tot, trimiterile la *Sein und Zeit* s-au făcut prin indicarea paginației standard a lucrării.

*

În creația lui Heidegger, *Sein und Zeit* este prefigurată în două lucrări pregătitoare, pe care exegeza americană le-a numit *draft*-uri („schițe“, „proiecte“). Prima schiță, pura „nuclearitate“ a lui *Sein und Zeit*, o reprezintă conferința *Der Begriff der Zeit / Conceptul de timp* din anul 1924. Aici apar pentru prima oară elemente a ceea ce în *Sein und Zeit* se va numi „analitica existențială a *Dasein*-ului“. Cea de-a doua schiță a lui *Sein und Zeit*, în care analitica existențială capătă o amploare considerabilă (părți întregi fiind preluate ca atare în *Sein und Zeit*), este prelegerea ținută la Marburg în semestrul de vară al anului 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs / Prolegomene la istoria conceptului de timp*. Prima lucrare a apărut deja în limba română, iar cea de-a doua urmează să apară în cursul anului 2003. Cititorul va avea în felul acesta la dispoziție alături de traducerea lui *Sein und Zeit* și versiunea românească a formelor care au precedat-o nemijlocit.

Există, în linii mari, două variante de a traduce Heidegger în culturile mari ale lumii. Prima o reprezintă acele traduceri care pun în joc pietatea ultimă, mergînd pînă la respectarea în detaliu a morfologiei textului heideggerian și a topicii sale. Riscul este în acest caz de a obține o falsă fidelitate față de textul

original în detrimentul limpezimii sensului. Așa a procedat, în limba franceză, Emmanuel Martineau, a cărui traducere, deși „corectă", rămîne, nu de puține ori, ininteligibilă. Cea de-a doua variantă, rămînînd fidelă originalului, năzuiește la mai mult: să ofere cititorului felul în care ar fi fost formulat gîndul lui Heidegger dacă acesta ar fi scris în limba traducătorului. Așa au procedat traducătorii americani John Macquarrie și Edward Robinson și mai cu seamă așa a procedat în limba franceză François Vezin care, dintre toți cei ce s-au confruntat cu textul lui Heidegger, a mers cel mai departe pe linia înțelegerii fiecărei nuanțe a lui și a redării ei libere în limba traducătorului. Tocmai în această direcție au mers și strădaniile noastre. Am avut mereu în vedere șansa care trebuie dată cititorului pentru a înțelege una dintre cele mai dificile cărți ale filozofiei.

Nu puțini cititori vor fi poate exasperați de frecvența în textul heideggerian a liniuței de unire, care creează adevărate pachete de cuvinte. Funcția ei este însă limpede: a gîndi în semnificația ei unică strîngerea laolaltă a mai multor cuvinte. Trei sînt cazurile în care am recurs în versiunea românească la sintagme obținute pe această cale: 1. cînd Heidegger însuși o face (de ex. *In-der-Welt-sein*, „faptul-de-a-fi-în-lume", *Man-selbst*, „sinele-impersonal"); 2. pentru cuvintele compuse din limba germană, cu semnificație conceptuală unitară (de ex. *Ganzseinkönnen*, „putința-de-a-fi-întreg"); 3. în cazul conceptelor heideggeriene terminate în *-sein*, unde traducerea s-a făcut de fiecare dată prin „faptul-de-a-fi-..." (de ex. *Miteinandersein*, „faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul"). Am evitat în alte cazuri (unde tentația ar fi existat) să folosim liniuța de unire, și aceasta pentru a nu supraîncărca textul: astfel, *Geworfenheit* a fost tradus cu „stare de aruncare" și nu cu „stare-de-aruncare", socotind că echivalentul românesc se distinge ca unitate de sens și în absența liniuței.

Urmașii lui Heidegger și editorii germani au interzis ca publicarea și traducerea textelor sale să fie însoțite de studii introductive. Iată de ce, pentru o mai bună înțelegere a acestui text, cititorul traducerii va trebui să recurgă, pe lîngă *Excursul* aflat la sfîrșitul volumului, la cele cîteva lucrări despre Heidegger publicate pînă acum în limba română (Walter Biemel, *Hei-*

degger, trad. de Thomas Kleininger, Editura Humanitas, 1996, Otto Pöggeler, *Drumul gîndirii lui Heidegger*, trad. de Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, 1998 și, în curs de apariție, Rüdiger Safranski, *Un maestru din Germania. Heidegger și epoca sa*, trad. de Ileana Snagoveanu-Spiegelberg, Editura Humanitas, 2003). Altminteri, cea mai aprofundată, sistematică și limpede interpretare a lucrării *Sein und Zeit* publicată pînă acum în literatura de specialitate ni se pare a fi aceea a lui Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de S e i n u n d Z e i t*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

*

Traducătorii acestui volum țin să mulțumească în mod deosebit Fundației Alexander von Humboldt care le-a oferit, în cadrul programului Fritz-Thyssen, posibilitatea de a lucra împreună la finalizarea acestei traduceri. Ei țin, deopotrivă, să mulțumească celor care, într-un fel sau altul, i-au ajutat să pregătească pentru tipar textul propriu-zis al traducerii: lui Sorin Lavric și lui Bogdan Mincă pentru confruntarea avizată a variantelor electronice succesive cu textul-martor; Ancăi Ursuțiu-Dumitru pentru o ultimă lectură a întregului text; lui Cristian Ciocan pentru observațiile pertinente făcute în marginea unora dintre soluțiile de traducere; Angelei Ardeleanu pentru atenția cu care a introdus în computer intervențiile fără un capăt previzibil ale unor traducători copleșiți de proporția sarcinii asumate; în sfîrșit, lui Horia Gănescu pentru răbdarea de a fi parcurs cu privirea distantă a corectorului fiecare literă a acestui volum.

Am socotit de cuviință să dedicăm paginile traducerii noastre profesorului Walter Biemel, care ne-a încurajat în realizarea acestui proiect și care a stat alături de toți cei care s-au consacrat, ani de-a rîndul, transpunerii lui Heidegger în limba română.

TRADUCĂTORII

CÎTEVA REPERE

Ființă și timp este una dintre cele mai ambițioase cărți ale filozofiei, ea nefiind egalată — prin miza ei și prin efortul de a înțelege și de a explica „totul" — decît de *Critica rațiunii pure* a lui Kant și de *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel. Cititorul nu trebuie însă să-și facă iluzii: acest „tot" pe care cartea lui Heidegger își propune să-l înțeleagă și explice poate să însemne puțin, în raport cu așteptările unora dintre noi, de vreme ce el nu depășește „lumea fenomenală". Paginile acestei cărți reprezintă o incursiune pe tărîmul care se deschide o dată cu ființarea numită „om" (*Dasein,* în codul lui Heidegger) și care presupune decriptarea a trei mari regiuni ale „celor ce sînt": 1) regiunea celor ce sînt diferite de *Dasein,* dar care se manifestă numai în măsura în care acesta le întîlnește pe parcursul preocupărilor sale (regiunea lucrurilor din natură și a artefactelor; așadar piatra, rîul, șopîrla, dar deopotrivă scaunul, pălăria sau automobilul); 2) regiunea celor ce sînt ca mine, dar distincte de mine, regiunea ocupată de *Dasein*-ul „celorlalți" și care face cu putință ceea ce Heidegger va numi „faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul", *Miteinandersein;* 3) regiunea *Dasein*-ului care sînt „eu însumi", regiunea „sinelui", *das Selbst*, ale cărei hotare le trasează suma posibilităților mele ireductibile, deasupra cărora străjuiește — ca posibilitate „supremă, desprinsă de orice relație și de neocolit" — moartea fiecăruia dintre noi. Care este felul de a fi al acestor trei regiuni ale ființării, care este *ființa* acestor ființări? Însă cum „felul de a fi" al *Dasein*-ului este inseparabil de *timp* ca expresie a finitudinii *Dasein*-ului (acesta se naște și moare sau, mai degrabă, este supus morții și moare începînd cu clipa în care se naște), descifrarea

sensului lui „a fi" (care este scopul acestei cărți) nu se poate face decît în orizontul timpului. Și atunci titlul cărții: *Ființă și timp*.

De aici rezultă trei lucruri:

1. Căutarea sensului lui „a fi" nu se poate face „în genere", ci numai și numai în legătură cu ființa și cu felul de a fi al ființării care rostește, înțelege și se întreabă în privința lui „a fi", așadar în legătură cu ființa *Dasein*-ului. *Dasein*-ul (omul) este pasajul obligatoriu în cercetarea lui „este" (ce este „este"?) și totodată „blocajul" asumat al acestei cercetări care nu poate sări peste *umbra Dasein*-ului, adică peste timp. „Ontologia" (cercetarea ființei) devine astfel în chip fatal „analitică a *Dasein*-ului".

2. Cercetarea lui „a fi" nu poate trece de granițele lumii *Dasein*-ului sau de *Dasein* ca „fapt-de-a-fi-în-lume", așadar de „solul fenomenal" (de solul a „ceea ce se manifestă", „se anunță" și se lasă „văzut" spre a fi întrebat și cercetat) pe care îl subîntinde experiența *Dasein*-ului cuprinsă între viață și moarte. Cartea lui Heidegger este *în mod metodologic* („fenomenologic") limitată la spațiul „aruncării" noastre *aici* („da", în germană) și își refuză deliberat (din lipsa unor instrumente adecvate de cercetare și în absența „solului fenomenal") pătrunderea în „culisele" aruncării, în *acolo*, în *au delà*, în ἐπέκεινα. Analitica *Dasein*-ului devine o cercetare a structurilor *Da-sein*-ului, a „faptului de a fi aici", adică a *deschiderii* pe care o aduce cu sine însăși rostirea lui „a fi" la nivelul ființării aruncate. În *Ființă și timp* există o „revelație" și un cer care se deschide, dar acesta este cerul lui „aici" (al lui *Da*) pe care *Dasein*-ul îl deschide o dată cu fiecare *lume* în care el și cele diferite de el ajung „ființătoare" și, ca atare, *sînt*.

3. Transcendentul nu a dispărut, dar se restrînge la felul în care *Dasein*-ul se depășește pe sine către propria lui lume sau la felul în care, fiind din capul locului „lume" (comerț cu „lucrurile", cu „ceilalți" și cu „sine"), el este *a priori* transcendent, „în afara" sa și în pură depășire*. În termenii modernității fi-

---

* Relația cu zeul face parte și ea din „lumea" *Dasein*-ului, din *aici*-ul său, dar ea nu poate fi „cercetată" decît ca „experiență a sacrului" pe care Heidegger o va pune în seama poeziei și a poetului și pe care o va analiza în chip expres în scrierile sale din deceniul 4, în marginea poeziei lui Hölderlin, Trakl, Rilke (Cf. Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Univers, 1982, reeditare Humanitas, 1995).

lozofiei căreia Heidegger îi aparține, ar fi poate mai corect să spunem că transcendentul a devenit transcendental, că *Dasein*-ul se comportă așa cum se comportă (ceea ce înseamnă inclusiv că „depășește") în virtutea unor structuri care îl precedă, îi preexistă și care totodată îl alcătuiesc, asigurîndu-i un „dinaintea sa" și un „prealabil", o „donație" și o „pre-donație", care mijlocesc și fac cu putință orice experiență, inclusiv pe cea a alegerii și libertății. Nu cumva e *în noi* ceva mai misterios decît în afara noastră?

Din toate cele spuse pînă acum rezultă că miza acestei cărți este totodată imensă și limitată. Este *imensă* pentru că își propune să tălmăcească unitar ființa a tot ceea ce sîntem (și aceasta înseamnă deopotrivă a tot ceea ce ne înconjoară) fără să știm că *asta* sîntem. *Ființă și timp* reprezintă un formidabil efort de *înțelegere a subînțelesului*. Ea este o investigație în caracterul misterios al banalului și familiarului accesibil, și nu în cel inaccesibil al unui exotic „dincolo" prezumat. În măsura în care se ocupă de „lucruri", de „ceilalți" și de „mine însumi", această investigație surprinde nu nevăzutul nevăzutului, ci nevăzutul acelui ceva pe care văzîndu-l tot timpul ajungem să nu-l mai vedem. Filozofia „tematizează" (transformă, adică, în obiect expres de cercetare), „explicitează" și „aduce la concept". Numai că ea *trebuie să aibă* ce tematiza, explicita și aduce la concept. În aceeași măsură în care ea nu poate tematiza, explicita și aduce la concept ceea ce nu se anunță și nu apare de la sine (și acesta este cazul oricărui *au delà*), în aceeași măsură ea este obligată să tematizeze, să expliciteze și să aducă la concept *tot* ceea ce, în măsura în care se anunță și apare, totodată se și ascunde. Pentru că orice „fenomen" — adică orice apariție și manifestare — este simultan ascundere și pentru că ființa este prin excelență fenomenul care se manifestă ascunzîndu-se, filozofia are din plin ce face „aici", așa cum ea nu are ce face într-un „acolo" și într-un „dincolo" care îi oferă, ca unică șansă a manifestării, propria noastră „aruncare". „Ceea ce e de nefăcut" stă în echilibru aici cu „ceea ce trebuie făcut". Să ne cultivăm, așadar, grădina. *Ființă și timp* este o carte de inițiere în „misterele lumești", una care nu ne dă voie să părăsim „această lume" lăsînd-o neînțeleasă (sau subînțelegînd, doar, că am înțeles-o) de dragul unei lumi

sperate, inabordabile și, deci, de neînțeles. Pentru că, reamintim, nu e nimic de înțeles în absența unui fenomen care să poată fi tematizat.

Iată de ce miza acestei cărți, fiind imensă, este totodată *limitată*. Ea se condamnă pe sine să rămînă la extra-ordinarul ordinarului (refuzîndu-și extra-ordinarul extraordinarului) tocmai pentru că din capul locului ea s-a autolimitat metodologic: ea nu se ocupă decît de *ceea ce se arată fără să ascundă altceva decît pe sine însuși*. În acest sens *Ființă și timp* este o carte *fără mister*. Ceea ce se arată prin sine însuși („fenomenul") nu ascunde „în spatele" său nimic, nici „lucrul în sine", nici infinitul spiritului absolut. „În spatele" fenomenului nu este decît partea ascunsă a propriei sale manifestări, adică exact aceea pe care fenomenologia, ca hermeneutică, o va scoate din ascunderea ei. Fenomenologia nu este mai mult decît o „privire" cultivată în chiar spațiul a ceea ce se arată ascunzîndu-se și ea are ca principală funcție deplina „scoatere la lumină". Dacă fenomenologul ajunge „să vadă" ceea ce îndeobște noi nu vedem, el nu o face în virtutea mobilizării unei priviri de excepție, a unui dar supranatural, a unei revelații etc. „Privirea" lui nu este a clarvăzătorului, ci este privirea oricăruia dintre noi, cultivată fenomenologic și *bine focalizată*. Ea se plimbă printre obiectele experienței noastre deschizînd ochii asupra acestor obiecte mai bine decît obișnuim să o facem. Ea își propune să se uite la ceea ce noi am uitat să ne mai uităm și își propune să înțeleagă tot ceea ce noi subînțelegem fără să înțelegem. Deznodămîntul ei este o lume *explicitată*, adică adusă la concept. Iar „adusă la concept" înseamnă: înțeleasă în *ființa* ei.

Este puțin acest lucru? Este mult? Este puțin sau este mult să înțelegi ființa unei pietre, ființa automobilului, ființa conviețuirii sau ființa propriului tău sine? Și este puțin sau mult să vrei să-l înțelegi pe însuși „a fi"? Nu este nici mult, nici puțin, răspunde Heidegger. Este exact atît cît poți să înțelegi. Poți, desigur, să îți propui orice și oricît, dar o vei face fără acoperire, o vei face *freischwebend*, în maniera „lipsei de repere", a „liberei plutiri", a desprinderii de orice, a indecisului, a speculației fără temei. Poți face toate acestea, dar atunci ai ieșit de

pe tărîmul filozofiei. Iar Heidegger, cel puțin cu această carte, rămîne ferm pe tărîmul filozofiei.

Un ultim lucru. Această carte nu poate fi deschisă la întîmplare și, cu atît mai puțin, ea nu poate fi frunzărită. Cine vrea să își facă o „idee" despre ea plonjînd pe o pagină sau alta și crezînd că poate să ia o „mostră" din ea așa cum sustragi cu pipeta o picătură dintr-un lichid va avea net senzația că citește, în cuvintele limbii sale, o limbă străină. El nu va înțelege literalmente *nimic* și va sfîrși prin a închide cartea cu superioritatea celui care, de la nivelul bunului-simț, a hotărît că filozofia bate pur și simplu cîmpii.

Scriind *Ființă și timp*, Heidegger *a construit un discurs.* Ceea ce înseamnă că a avansat pas cu pas, punînd, cu fiecare pas, premisele pasului următor. Nici măcar *un singur* cuvînt nu a fost scris la întîmplare în aceste pagini și nu a apărut fără să aibă calitatea de element actual și viitor al construcției. Tot ceea ce și-a făcut intrarea în scenă este preluat, păstrat și introdus în configurații și sintagme care cresc unele din altele și se amplifică. Pesemne că nici o carte de pe lume nu a fost scrisă, într-un limbaj „natural", atît de riguros. Ar fi potrivit să o asemănăm cu o *fugă* în care întregul avansează în timp ce notele păstrează aceeași ordine de succesiune și par că, revenind la nesfîrșit, bat pasul pe loc.

Așa stînd lucrurile, cititorul este prevenit că în paginile ce urmează este vorba de un *cod de gîndire* pe care Heidegger l-a creat anume și pe care traducerea a încercat să-l reconstruiască la nivelul limbii române. Dar de ce a fost nevoie de un „cod", de vreme ce Heidegger avea la dispoziție însuși codul filozofiei moderne?* Pentru că, spune Heidegger, tocmai limbajul tradițional al filozofiei (de la Descartes și pînă la Kant și în continuare), construit în jurul binomului magic „subiect-obiect", este cel care face imposibilă gîndirea *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume, a transcendentalului și a temporalității. Tocmai termenii cu care

---

* Heidegger aparține modernității prin mutarea obiectivului gîndirii din transcendent în transcendental, dar iese în afara ei și este „anti-modern" tocmai prin depășirea limbajului metafizicii ca mediu impropriu pentru gîndirea aprofundată a transcendentalului.

filozofia operează la tot pasul, tocmai gîndirea pe care o implică invocarea și utilizarea „subiectului" și a „obiectului" reprezintă supremul blocaj al gîndirii. Iată de ce gîndirea lui Heidegger este obligată să-și construiască propriul ei limbaj, ceea ce înseamnă totodată să consimtă la „destrucția" și „deconstrucția" limbajului tradițional al filozofiei. Acest *cod* pe care Heidegger l-a alcătuit ca mod de expresie al gîndirii *sale** a fost adesea numit, cu rea-voință, idiom sau jargon. E vorba, într-adevăr, de un „idiom", adică de un mod *specific* de exprimare, care ne trimite cu gîndul la confecționarea unui vehicul adaptat la specificul unei călătorii. Excursia pe teritoriul lui „a fi" i-a impus lui Heidegger confecționarea unui vehicul. Cine va avea puterea să se îmbarce în el și să ia parte la călătoria pe care i-o propune Heidegger, cine va intra în acest cod și se va familiariza treptat cu el va sfîrși prin a-i aprecia rigoarea și coerența. Nu este exclus ca la capătul călătoriei el să dobîndească o limpezime a privirii de care îi va fi rușine că s-a putut lipsi pînă atunci. Invers, cine nu va avea curajul sau dorința să urce în acest vehicul și va prefera să folosească alte mijloace de deplasare sau să meargă, așa cum a făcut-o pînă atunci, pe drumuri bine știute (rămînînd, adică, prizonierul habitudinilor curente de gîndire) va socoti, deschizînd această carte, că are de-a face cu un delir verbal și nicidecum cu un gînd *perfect controlat*.

Mai rămîne o întrebare, legată de posibilitatea și legitimitatea traducerii acestui cod. Cu alte cuvinte, este posibilă fabricarea mașinăriei heideggeriene sub patentul altei limbi, în spe-

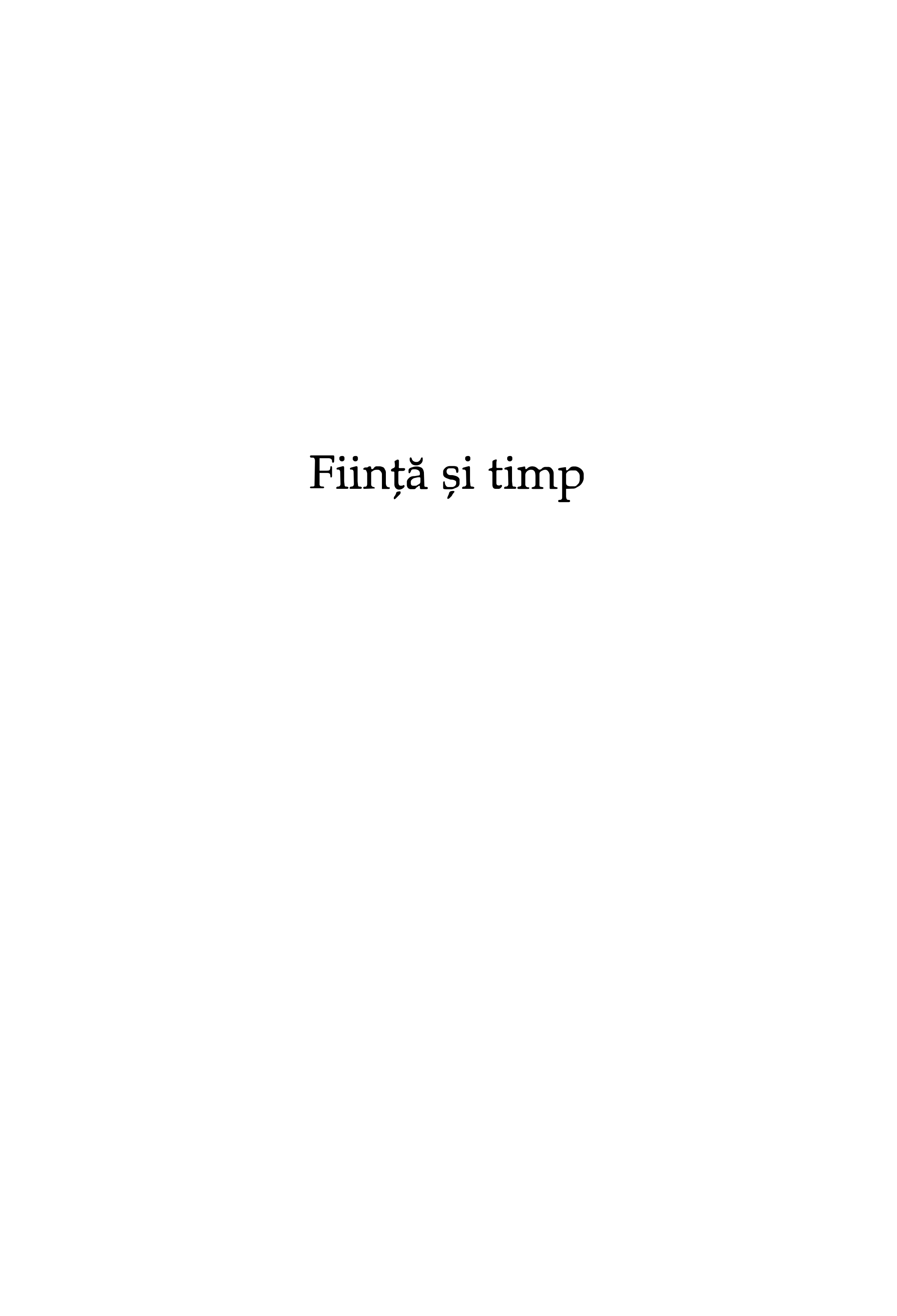
---

* Se pot, desigur, inventaria și analiza pe larg tehnicile la care Heidegger a recurs pentru confecționarea acestui cod: deturnarea sensului unor cuvinte ale filozofiei tradiționale (*Dasein*, de pildă) sau a unor cuvinte obișnuite (*Bewandtnis*), substantivizarea prepozițiilor, conjuncțiilor și adverbelor și transformarea lor în concepte (*das Wozu, das Um-zu, das Wovor, das Da, das Sein-bei, das Daß, das In, die Umweltlichkeit* etc.), recursul la etimologii și la sensuri pierdute sau ascunse (raportul lui *in* cu *innan*, al lui *bei* cu *bin*), aglutinarea sensului prin crearea unor termeni-pachet (*das In-der-Welt-sein, das Sich-vorweg-sein* etc.) și, dimpotrivă, crearea sensului prin segmentarea analitică a cuvîntului (*Ent-fernung, Selbst-ständigkeit*), substantivizarea participiilor prezente sau trecute (*Seiendheit, Gewesenheit*), crearea de noi termeni (*existentiell, Entgegenwärtigung*), deghizarea adjectivală a unui substantiv (*ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit* nu înseamnă „temporalitate ecstatic-orizontală" — ceea ce nu spune nimic —, ci „temporalitate alcătuită din *orizonturi* ecstatice").

ță cu piesele limbii române? Răspunsul, paradoxal, este acesta: în limba română, textul lui Heidegger devine mai limpede, dar ceea ce se cîștigă în claritate se pierde, în schimb, în planul „esteticii construcției". Senzația de lucru perfect cumpănit, de sculptură în piatră dură, de alcătuire compactă, articulată pînă în ultimul detaliu, pe care ți-o lasă originalul se pierde în română, așa cum se pierde și în franceză, engleză sau italiană. Pe lîngă germană, româna va apărea în cazul traducerii textului heideggerian ca o *limbă despletită*. Un exemplu, din nenumăratele posibile: *das Dagewesene* devine în română „ceea-ce-a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere". Unsprezece cuvinte în română pentru unul în germană! Sau: *Aussein auf*: „faptul-de-a-fi-în-afara-ta-exercitîndu-te-asupra-a-ceva". În contextul din care sînt luate aceste cuvinte, varianta română este mai clară, dar gîndirea lui Heidegger își pierde în felul acesta „încapsularea". Să ne imaginăm, în cazul traducerii, spectacolul unui avion cu toate piesele care îl propulsează *la vedere*, un trup omenesc cu carcasa transparentă și cu visceralitatea expusă, astfel, privirii etc. Ce e de preferat? Pentru un cititor, neîndoielnic, originalul. Dar pentru o limbă, desigur alta decît germana (dar și pentru ea în alt fel), provocarea pe care o poartă în sine textul lui Heidegger este imensă. Dacă este adevărat că o limbă se îmbogățește din interior, prin provocările pe care spiritul limbii le lansează fără încetare scriitorilor acelei limbi (cele mai bogate limbi sînt tocmai cele în care vorbitorii lor au răspuns cel mai mult, *în scris*, provocărilor limbii — și tocmai asta a făcut Heidegger cu germana, adică a gîndit lăsîndu-se provocat de spiritul și de cuvintele ei), tot atît de adevărat este că ea se îmbogățește și din confruntarea cu orizontul altei limbi. Ce altceva este traducerea, dacă nu provocarea care vine din afara propriei tale rostiri? Am considerat, pentru limba română, că provocarea lui Heidegger trebuie acceptată.

Sîntem totuși convinși că, dată fiind dificultatea textului heideggerian, această traducere nu reprezintă decît o primă destțelenire a originalului și că ea va cunoaște neîndoielnic ameliorări într-o ediție ulterioară.

GABRIEL LIICEANU



Ființă și timp

Lui EDMUND HUSSERL,
cu toată admirația și prietenia

Todtnauberg, Pădurea Neagră, 8 aprilie 1926.

NOTA AUTORULUI LA A VII-A EDIȚIE, 1953

Lucrarea *Ființă și timp* a apărut pentru prima dată în primăvara anului 1927, în vol. VIII din *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung**, editat de Edmund Husserl, fiind publicată totodată în volum separat.

Textul de față, retipărit acum în a șaptea ediție, este neschimbat; au fost totuși revăzute citatele și punctuația. Paginația acestei retipăriri corespunde pînă în cele mai mici detalii cu edițiile anterioare.

Subtitlul „Prima jumătate", care apărea în edițiile de pînă acum, a fost suprimat. Astăzi, după un sfert de secol, cea de a doua jumătate nu mai poate fi adăugată fără ca și cea dintîi să fie din nou redactată sub o altă formă. Cu toate acestea, drumul străbătut aici rămîne chiar și azi unul necesar, dacă *Dasein*-ului nostru îi mai este dat să fie mișcat de întrebarea privitoare la ființă.

Pentru lămurirea acestei întrebări trimitem la volumul *Introducere în metafizică***, care apare în același timp cu retipărirea acestei lucrări. El reproduce textul unei prelegeri ținute în semestrul de vară 1935.

---

* Titlul anuarului fundat de Husserl apare aici în chip eronat, iar această eroare care a survenit în nota lui Heidegger la cea de a VII-a ediție s-a perpetuat în toate edițiile ulterioare ale lucrării *Sein und Zeit*, inclusiv în volumul 2 din *Gesamtausgabe*. Titlul corect al anuarului era *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Semnalarea acestei erori i se datorează traducătorului chilian al lui *Sein und Zeit*. (Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, trad. în spaniolă de Jorge Eduardo Rivera C., nota de la p. 453.)

** Ediția în limba română apărută la Editura Humanitas, București, 1999, trad. de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger.

CUPRINS

INTRODUCERE
Expunerea întrebării privitoare la sensul ființei

CAPITOLUL I
Necesitatea, structura și preeminența întrebării privitoare la ființă

§ 1. Necesitatea unei reluări explicite a întrebării privitoare la ființă 5
§ 2. Structura formală a întrebării privitoare la ființă 8
§ 3. Preeminența ontologică a întrebării privitoare la ființă 14
§ 4. Preeminența ontică a întrebării privitoare la ființă 17

CAPITOLUL II
Cele două sarcini pe care le implică elaborarea întrebării privitoare la ființă. Metoda cercetării și planul ei

§ 5. Analitica ontologică a *Dasein*-ului ca scoatere în evidență a orizontului pentru o interpretare a sensului ființei în genere 22
§ 6. Sarcina unei destrucții a istoriei ontologiei 27
§ 7. Metoda fenomenologică a cercetării 36
A. Conceptul de fenomen 38
B. Conceptul de logos 42
C. Pre-conceptul fenomenologiei 45
§ 8. Planul lucrării 51

PARTEA ÎNTÎI
Interpretarea *Dasein*-ului pe linia temporalității și explicarea timpului ca orizont transcendental al întrebării privitoare la ființă

SECȚIUNEA ÎNTÎI
Analiza fundamentală pregătitoare a D a s e i n-ului

CAPITOLUL I
Expunerea sarcinii unei analize pregătitoare a D a s e i n-ului

§ 9. Tema analiticii *Dasein*-ului 56
§ 10. Delimitarea analiticii *Dasein*-ului de antropologie, psihologie și biologie 62

§ 11. Analitica existențială și interpretarea *Dasein*-ului primitiv. Dificultățile obținerii unui „concept natural de lume" 68

CAPITOLUL II

Faptul-de-a-fi-în-lume în genere în calitatea lui de constituție fundamentală a D a s e i n-ului

§ 12. Prefigurarea faptului-de-a-fi-în-lume luîndu-se ca reper faptul-de-a-sălășlui-în ca atare 71
§ 13. Exemplificarea faptului-de-a-sălășlui-în pornind de la un mod derivat: cunoașterea lumii 81

CAPITOLUL III

Mundaneitatea lumii

§ 14. Ideea mundaneității lumii în general 86

A. Analiza mundaneității lumii ambiante și a mundaneității în general

§ 15. Ființa ființării întîlnite în lumea ambiantă 90
§ 16. Caracterul mundan al lumii ambiante așa cum apare și se face cunoscut în ființarea intramundană 97
§ 17. Trimitere și semn 104
§ 18. Menire funcțională și semnificativitate; mundaneitatea lumii 113

B. Delimitarea analizei mundaneității de interpretarea lumii la Descartes

§ 19. Determinarea „lumii" ca *res extensa* 124
§ 20. Fundamentele determinării ontologice a „lumii" 127
§ 21. Discutarea hermeneutică a ontologiei carteziene a „lumii" 131

C. Ambientalul lumii ambiante și spațialitatea *Dasein*-ului

§ 22. Spațialitatea ființării-la-îndemînă intramundane 139
§ 23. Spațialitatea faptului-de-a-fi-în-lume 143
§ 24. Spațialitatea *Dasein*-ului și spațiul 151

CAPITOLUL IV

Faptul-de-a-fi-în-lume ca fapt-de-a-fi-laolaltă și ca fapt-de-a-fi-sine. Impersonalul „se"

§ 25. Abordarea întrebării existențiale privitoare la „cine"-le *Dasein*-ului 158
§ 26. *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți și faptul-de-a-fi-laolaltă cotidian 162
§ 27. Faptul-de-a-fi-sine cotidian și impersonalul „se" 173

CAPITOLUL V

Faptul-de-a-sălășlui-în ca atare

§ 28. Sarcina unei analize tematice a faptului-de-a-sălășlui-în 180

A. Constituirea existențială a locului-de-deschidere

§ 29. Faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere în ipostaza de situare afectivă 184
§ 30. Frica — un mod al situării afective 192
§ 31. Faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere în ipostaza de înțelegere 196
§ 32. Înțelegere și explicitare 204
§ 33. Enunțul ca mod derivat al explicitării 211
§ 34. Faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere și discursul. Limba 219

B. Ființa cotidiană a locului-de-deschidere și căderea *Dasein*-ului

§ 35. Flecăreala 228
§ 36. Curiozitatea 232
§ 37. Ambiguitatea 235
§ 38. Căderea și starea de aruncare 238

CAPITOLUL VI

Grija ca ființă a D a s e i n-ului

§ 39. Întrebarea privitoare la integralitatea originară a întregului structural al *Dasein*-ului 245
§ 40. Situarea afectivă fundamentală a angoasei ca o stare de deschidere privilegiată a *Dasein*-ului 249
§ 41. Ființa *Dasein*-ului ca grijă 259
§ 42. Confirmarea interpretării existențiale a *Dasein*-ului ca grijă pornind de la explicitarea de sine pre-ontologică a *Dasein*-ului 266
§ 43. *Dasein*, mundaneitate și realitate 270
a) Realitatea ca problemă a ființei și demonstrabilitatea „lumii exterioare" 272
b) Realitatea ca problemă ontologică 280
c) Realitate și grijă 283
§ 44. *Dasein*, stare de deschidere și adevăr 285
a) Conceptul tradițional de adevăr și fundamentele sale ontologice 287
b) Fenomenul originar al adevărului și caracterul derivat al conceptului tradițional de adevăr 292
c) Felul de a fi al adevărului și presupoziția adevărului 302

SECȚIUNEA A DOUA

D a s e i n și temporalitate

§ 45. Rezultatul analizei fundamentale pregătitoare a *Dasein*-ului și sarcina unei interpretări existențiale originare a acestei ființări 309

CAPITOLUL I

Posibilul fapt-de-a-fi-întreg al D a s e i n-ului și ființa întru moarte

§ 46. Imposibilitatea aparentă de a sesiza ontologic faptul-de-a-fi-întreg al *Dasein*-ului și de a-l determina ca atare 315
§ 47. Putința de a experimenta moartea celorlalți și posibilitatea de a sesiza un *Dasein* în întregul său 317

§ 48. Rest, sfîrşit şi integralitate 322
§ 49. Delimitarea analizei existenţiale a morţii de alte interpretări posibile ale fenomenului 328
§ 50. Schiţa structurii existenţial-ontologice a morţii 332
§ 51. Fiinţa întru moarte şi cotidianitatea *Dasein*-ului 335
§ 52. Fiinţa cotidiană întru sfîrşit şi conceptul existenţial deplin al morţii 339
§ 53. Proiectul existenţial al unei fiinţe autentice întru moarte 345

CAPITOLUL II

Atestarea la nivelul D a s e i n-ului a unei putinţe-de-a-fi autentice şi starea de hotărîre

§ 54. Problema atestării unei posibilităţi existenţiele autentice 355
§ 55. Fundamentele existenţial-ontologice ale conştiinţei 358
§ 56. Caracterul de chemare al conştiinţei 361
§ 57. Conştiinţa în calitatea ei de chemare a grijii 364
§ 58. Înţelegerea interpelării şi vina 371
§ 59. Interpretarea existenţială a conştiinţei şi explicitarea obişnuită a conştiinţei 383
§ 60. Structura existenţială a putinţei autentice de a fi care este atestată în conştiinţă 391

CAPITOLUL III

Putinţa autentică de a fi întreg a D a s e i n-ului şi temporalitatea ca sens ontologic al grijii

§ 61. Schiţa parcursului metodologic necesar pentru a trece de la delimitarea putinţei autentice de a fi întreg a *Dasein*-ului la scoaterea în evidenţă fenomenală a temporalităţii 400
§ 62. Putinţa existenţielă autentică a *Dasein*-ului de a fi întreg, înţeleasă ca stare de hotărire anticipatoare 404
§ 63. Situaţia hermeneutică obţinută pentru o interpretare a sensului fiinţei grijii şi caracterul metodologic al analiticii existenţiale în genere 411
§ 64. Grijă şi sineitate 419
§ 65. Temporalitatea ca sens ontologic al grijii 427
§ 66. Temporalitatea *Dasein*-ului şi sarcinile care rezultă din ea în vederea unei reluări la un nivel mai originar a analizei existenţiale 438

CAPITOLUL IV

Temporalitate şi cotidianitate

§ 67. Conţinutul fundamental al constituţiei existenţiale a *Dasein*-ului şi schiţarea interpretării ei temporale 442
§ 68. Temporalitatea stării de deschidere în genere 444
a) Temporalitatea înţelegerii 444
b) Temporalitatea situării afective 450
c) Temporalitatea căderii 458
d) Temporalitatea discursului 462

§ 69. Temporalitatea faptului-de-a-fi-în-lume și problema transcendenței lumii 464
a) Temporalitatea preocupării ghidate de privirea-ambientală 466
b) Sensul temporal al modificării pe care o suportă preocuparea ghidată de privirea-ambientală atunci cînd ea devine o des-coperire teoretică a ființării-simplu-prezente intramundane 472
c) Problema temporală a transcendenței lumii 483
§ 70. Temporalitatea spațialității de ordinul *Dasein*-ului 486
§ 71. Sensul temporal al cotidianității *Dasein*-ului 490

CAPITOLUL V

Temporalitate și istoricitate

§ 72. Expunerea existențial-ontologică a problemei istoriei 493
§ 73. Înțelegerea obișnuită a istoriei și survenirea *Dasein*-ului 500
§ 74. Constituția fundamentală a istoricității 506
§ 75. Istoricitatea *Dasein*-ului și istoria de ordinul lumii 513
§ 76. Istoriografia și originea ei existențială în istoricitatea *Dasein*-ului 519
§ 77. Legătura expunerii de față a problemei istoricității cu cercetările lui W. Dilthey și ideile contelui Yorck 526

CAPITOLUL VI

Temporalitatea și intratemporalitatea ca origine a conceptului obișnuit de timp

§ 78. Caracterul incomplet al precedentei analize temporale a *Dasein*-ului ... 534
§ 79. Temporalitatea *Dasein*-ului și preocuparea care are ca obiect timpul 536
§ 80. Timpul ca obiect al preocupării și intratemporalitatea 543
§ 81. Intratemporalitatea și geneza conceptului obișnuit de timp 556
§ 82. Legătura existențial-ontologică dintre temporalitate, *Dasein* și timpul de ordinul lumii și punerea ei în relief prin contrast cu felul în care Hegel concepe relația dintre timp și spirit 565
a) Conceptul hegelian de timp 566
b) Interpretarea hegeliană a legăturii dintre timp și spirit 571
§ 83. Analitica existențial-temporală a *Dasein*-ului și întrebarea fundamental-ontologică privitoare la sensul ființei în genere 574

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα νῦν δ' ἠπορήκαμεν... „Căci e limpede că știți prea bine ce anume aveți în minte atunci cînd folosiți cuvîntul «*ființător*»; noi, în schimb, care credeam mai înainte a-l înțelege, ne vedem acum cuprinși de perplexitate."[1] Avem oare astăzi vreun răspuns la întrebarea aceasta? Știm noi ce avem de fapt în minte cînd folosim cuvîntul „*ființător*"? Cîtuși de puțin. Iată de ce se cuvine să punem din nou *întrebarea privitoare la sensul ființei.* Dar sîntem noi astăzi măcar cuprinși de perplexitate, atunci cînd nu înțelegem cuvîntul „*ființă*"? Cîtuși de puțin. Iată de ce se cuvine mai înainte de orice să retrezim o înțelegere pentru sensul acestei întrebări. Elaborarea concretă a întrebării privitoare la sensul „*ființei*" este intenția lucrării de față. Interpretarea *timpului* ca orizont posibil al oricărei înțelegeri a ființei în genere reprezintă scopul ei provizoriu. [1]

Urmărirea unui asemenea scop, cercetările pe care le implică și pe care le cere un asemenea proiect, ca și drumul către realizarea acestui scop necesită, toate, o lămurire introductivă.*

---

[1] Platon, *Sofistul*, 244 a.

* Cf. *Excurs asupra cîtorva termeni heideggerieni*, debutul articolului *Ființă, ființare, Dasein.*

INTRODUCERE

Expunerea întrebării privitoare la sensul ființei

CAPITOLUL I

Necesitatea, structura și preeminența întrebării privitoare la ființă

§ 1. Necesitatea unei reluări explicite a întrebării privitoare la ființă

Întrebarea pe care o avem în vedere a căzut astăzi în uitare, deși epoca noastră consideră drept un progres al ei reafirmarea „metafizicii"*. Cu toate acestea, ne credem scutiți de sforțările unei γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας** ce s-ar cuveni din nou stîrnită. Și totuși întrebarea invocată nu este una oarecare. Ea nu a dat pace lui Platon și Aristotel, în căutările lor, pentru ca apoi, ce-i drept — *ca întrebare tematică a unei investigări efective* —, să se stingă. Ceea ce au obținut cei doi s-a păstrat, suportînd deviații și „aluviuni" de tot soiul, pînă în *Logica* lui Hegel. Iar ceea ce odinioară, în suprema străduință a gîndirii, a fost obținut de la fenomene cu forța***, chiar dacă fragmentar și într-un prim avînt, este deja de multă vreme banalizat. [2]

Și nu numai atît. Pe terenul primelor încercări eline de interpretare a ființei a luat naștere o dogmă care nu se mulțumește să declare că întrebarea privitoare la sensul ființei este de prisos, ci, mai mult decît atît, ratifică omiterea acestei întrebări. Se spune: „ființă" este conceptul cel mai general și cel mai vid. Ca atare, el sfidează orice încercare de definire. De altfel, acest concept — cel mai general și, prin urmare, de nedefinit — nici nu are nevoie de vreo definiție. Fiecare îl folosește la tot pasul și înțelege prea bine ce vrea să spună folosindu-l. Astfel, acel ceva care, ca lucru ascuns, a împins filozofarea antică într-o ne-

* Heidegger face aluzie aici la o carte a lui Peter Wust, apărută în 1920, intitulată *Die Auferstehung der Metaphysik / Renașterea metafizicii*.

** Lupta de giganți purtată în jurul ființei (sintagma îi aparține lui Platon și provine din *Sofistul*, 246 a).

*** Cf. nota trad. de la p. [222].

liniște ce nu a mai părăsit-o, a devenit un de la sine înțeles, limpede precum lumina zilei; așa încît cel care se mai încumetă să se întrebe în privința acestui lucru este acuzat de un viciu de metodă.

La începutul acestei cercetări nu putem lămuri în chip amănunțit prejudecățile care sădesc și întrețin constant dezinteresul față de o interogare privitoare la ființă. Ele își au rădăcina
[3] în însăși ontologia antică. Aceasta, la rîndul ei, nu poate fi interpretată în chip satisfăcător — în ce privește solul din care s-au născut conceptele ontologice fundamentale precum și pertinența legitimării categoriilor și completitudinea lor — decît urmînd firul călăuzitor al întrebării privitoare la ființă, ca întrebare limpezită în prealabil și care și-a aflat un răspuns. De aceea nu ne propunem să discutăm despre aceste prejudecăți decît în măsura în care devine vizibilă necesitatea unei reluări a întrebării privitoare la sensul ființei. Ele sînt trei la număr:

1. „Ființa" este conceptul „cel mai general": τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων.[1] *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* „O înțelegere a ființei este de fiecare dată deja inclusă în tot ceea ce este sesizat cu privire la ființare."[2] „Caracterul general" al „ființei" nu este însă acela al unui *gen*. „Ființa" nu circumscrie regiunea supremă a ființării, în măsura în care aceasta este articulată conceptual potrivit genului și diferenței specifice: οὔτε τὸ ὂν γένος[3]. „Caracterul general" al ființei *„depășește"* orice caracter general de tipul genului. „Ființa" este, potrivit terminologiei din ontologia medievală, un *transcendens*. Unitatea acestui „general" transcendental, prin opoziție cu multiplicitatea conceptelor generice supreme cu conținut real, a fost deja recunoscută de Aristotel ca *unitate prin analogie*. Prin această descoperire, Aristotel, în ciuda dependenței sale de problematica ontologică a lui Platon, a așezat problema ființei pe o bază fundamental nouă. Desigur, nici el nu a reușit să risipească obscuritatea acestor relații categoriale. Ontologia medievală a

---

[1] Aristotel, *Metafizica*, B 4, 1001 a 21.
[2] Toma d'Aquino, *Summa theologica* II, qu. 94 a 2.
[3] Aristotel, *Metafizica*, B 3, 998 b 22.

discutat în felurite chipuri această problemă, mai cu seamă în școlile tomiste și scotiste, însă fără să ajungă la o clarificare de principiu. Și cînd în cele din urmă Hegel determină „ființa" ca „nemijlocitul nedeterminat" și pune această determinare la baza tuturor explicațiilor categoriale ulterioare ale *Logicii* sale, el împărtășește aceeași perspectivă cu ontologia antică, numai că lasă să-i scape din mînă problema deja pusă de Aristotel, aceea a unității ființei prin opoziție cu multiplicitatea „categoriilor" cu conținut real. Cînd, așadar, se spune: „ființa" este conceptul cel mai general, asta nu înseamnă că el este cel mai clar și că se poate lipsi de orice lămurire ulterioară. Conceptul de „ființă" este, dimpotrivă, cel mai obscur.

2. Conceptul „ființă" nu poate fi definit. Acest lucru rezultă din caracterul său general suprem.[4] Și lucrurile stau întocmai așa — dacă *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*.* „Ființa" nu poate fi concepută de fapt ca ființare; *enti non additur aliqua natura*: ființa nu poate să capete determinare prin faptul că i se atribuie ființare. Ființa nu poate fi derivată, ca definiție, din concepte superioare ei și nici nu poate fi reprezentată cu ajutorul unora inferioare. Să rezulte însă de aici că „ființa" nu mai poate să pună nici o problemă? Nicidecum; de aici se poate deduce un singur lucru: „ființa" nu este ceva de ordinul ființării. De aceea felul de determinare al ființării, îndreptățit în anumite limite — „definiția" din logica tradițională, care, ea însăși, își are fundamentele în ontologia antică —, nu poate fi aplicat la ființă. Imposibilitatea de a defini ființa nu ne dispensează de întrebarea privitoare la sensul ei, ci, dimpotrivă, o cere mai apăsat. [4]

3. „Ființa" este conceptul subînțeles. Nu există cunoaștere ori enunț, nu există raportare la ființare sau la sine însuși în

---

[4] Cf. Pascal, *Pensées et Opuscules*, ed. L. Brunschvicg, ed. a VI-a, Paris, 1912, p. 169: „On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition." [„Nu poți să definești ființa fără să cazi în această absurditate: căci nu poți defini un cuvînt fără să începi prin cuvîntul *este*, fie că îl exprimi, fie că îl subînțelegi. Deci, pentru a defini ființa, ar trebui să spui *este* și astfel să folosești cuvîntul definit în definiția sa."]

* Definiția se face prin gen proxim și diferență specifică.

care să nu se facă uz de „ființă", iar expresia spune limpede, în toate aceste cazuri, ce e de spus. Oricine înțelege ce înseamnă: „Cerul *este* albastru"; „*sînt* vesel" și altele asemenea. Numai că această inteligibilitate medie nu face decît să demonstreze neinteligibilitatea. Ea face evident faptul că în orice raportare și în orice ființă care se raportează la ființarea ca ființare se află *a priori* o enigmă. Faptul că de fiecare dată trăim deja într-o înțelegere a ființei și că sensul ființei este totodată pierdut în obscuritate dovedește necesitatea fundamentală de a relua întrebarea privitoare la sensul „ființei".

Dacă totuși este adevărat că „de-la-sine-înțelesul" (ceea ce Kant a numit „judecățile secrete ale rațiunii comune") trebuie să devină și să rămînă singura temă explicită a analiticii („a preocupării filozofilor"), atunci invocarea de-la-sine-înțelesului în spațiul conceptelor fundamentale ale filozofiei — și cu atît mai mult cînd e vorba de conceptul „ființei" — este un procedeu îndoielnic.

Însă enumerarea prejudecăților a făcut totodată limpede nu numai lipsa oricărui *răspuns* la întrebarea privitoare la ființă, ci totodată obscuritatea și lipsa de orientare în care rămîne întrebarea însăși. A relua întrebarea privitoare la ființă înseamnă de aceea: a elabora, mai întîi, în chip satisfăcător, *punerea* întrebării.

§ 2. *Structura formală a întrebării privitoare la ființă*

[5] Avem deci să *punem* întrebarea privitoare la sensul ființei. Dacă ea este una dintre întrebările fundamentale sau dacă este însăși întrebarea fundamentală, atunci o atare interogare are nevoie de o deslușire adecvată. De aceea trebuie să analizăm pe scurt ce anume ține în genere de o întrebare, pentru ca, pornind de aici, să putem pune în lumină întrebarea privitoare la ființă ca una *privilegiată*.

Orice interogare este o căutare. Orice căutare își primește orientarea premergătoare de la ceea-ce-este-căutat. Interogarea este căutare cognitivă a ființării cu privire la faptul că ea este și că este într-un anume fel. Căutarea (*Suchen*) cognitivă poate deveni „investigare" (*Untersuchen*) atunci cînd ia forma determinării ce scoate la iveală pe acel ceva în privința căruia se

pune întrebarea. Interogării îi aparține, ca interogare privitoare la ceva, *ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare* (*sein Gefragtes*). Orice interogare privitoare la ceva este, într-un fel sau altul, interogare adresată cuiva. Din interogare face parte, în afară de ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare (*das Gefragte*), un *ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea* (*ein Befragtes*). În întrebarea investigatoare, adică în cea specific teoretică, ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare urmează să fie determinat și adus la nivelul conceptului. Atunci, în ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare rezidă, ca ceea ce este propriu-zis avut în vedere, *ceea-ce-se-obține-prin-întrebare* (*das Erfragte*), acel ceva prin care interogarea își atinge scopul. Interogarea însăși, ca atitudine a unei ființări, și anume ca atitudine a celui ce întreabă, are un caracter de ființă propriu. O interogare poate fi realizată fie ca „simplă interogare circumstanțială", fie ca punere explicită a unei întrebări. Specificul acesteia din urmă constă în aceea că interogarea se deslușește mai întîi pentru ea însăși, în funcție de toate caracteristicile constitutive ale întrebării, așa cum le-am enunțat mai sus.

Așadar privitor la sensul ființei avem să *punem* întrebarea. Ne aflăm astfel în fața necesității de a lămuri întrebarea privitoare la ființă potrivit cu momentele structurii întrebării pe care tocmai le-am expus.

Căutare fiind, interogarea are nevoie de o călăuzire premergătoare din partea a ceea-ce-este-căutat. Sensul ființei trebuie de aceea să ne fie într-un anume fel deja disponibil. De altfel am și spus-o: întotdeauna ne mișcăm deja într-o înțelegere a ființei. Pornind de la această înțelegere, iau naștere întrebarea explicită privitoare la sensul ființei și tendința către conceptul ei. Noi nu *știm* ce anume înseamnă „ființă". Însă deja cînd întrebăm: „Ce *este* «ființa»?" stăruim într-o înțelegere a lui „este", fără să putem să fixăm printr-un concept ce înseamnă acest „este". Nici măcar nu cunoaștem orizontul de la care pornind ar trebui să surprindem și să fixăm sensul. *Această înțelegere medie și vagă a ființei este un fapt.*

Această înțelegere a ființei poate foarte bine să fie șovăielnică și confuză și să pară că nu este mai mult decît simplă cunoaștere a unui cuvînt; și totuși, însăși această indeterminare a înțelegerii ființei — o înțelegere care de fiecare dată este deja

disponibilă — este un fenomen pozitiv care necesită o limpezi-
[6] re. Totuși, o cercetare privitoare la sensul ființei nu va pretinde că poate să ofere această limpezire de la bun început. Interpretarea înțelegerii medii a ființei nu poate să-și dobîndească firul călăuzitor necesar decît din clipa în care dispune de conceptul elaborat al ființei. Doar pornind de la claritatea conceptului și a modurilor înțelegerii explicite care îi aparțin va trebui să se stabilească ce anume înseamnă înțelegerea obscură — în speță încă neclarificată — a ființei, ce tipuri de întunecare — în speță de împiedicare a unei luminări explicite a sensului ființei — sînt posibile și necesare.

Înțelegerea medie, vagă a ființei poate, pe de altă parte, să fie contaminată de teoriile și opiniile referitoare la ființă care ne-au fost transmise, dar în așa fel încît aceste teorii rămîn ascunse în calitatea lor de surse ale înțelegerii dominante. Ceea-ce-este-căutat prin interogarea privitoare la ființă nu este defel ceva total necunoscut, chiar dacă în primă instanță el nu poate fi cîtuși de puțin surprins.

În întrebarea pe care trebuie să o elaborăm, *ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare* (*das Gefragte*) este ființa, acel ceva care determină ființarea ca ființare, acel ceva pe baza căruia ființarea, indiferent de felul în care ar fi lămurită, este de fiecare dată deja înțeleasă. Ființa ființării nu „este", ea însăși, o ființare.* Primul

---

* „Ființa ființării nu «este», ea însăși, o ființare." Aici apare prima formulare a faimoasei „diferențe ontologice", sintagmă care, ca atare, nu e prezentă nicăieri în *Ființă și timp*. Heidegger o folosește pentru prima oară la un an după redactarea cărții, în cursul de vară din 1927 intitulat *Die Grundprobleme der Phänomenologie / Problemele fundamentale ale fenomenologiei*: „Trebuie să putem realiza deosebirea dintre ființă și ființare în mod lămurit... Pe aceasta o desemnăm ca *diferență ontologică*... (cf. GA 24, p. 22).

Heidegger subliniază prin această formulă că discursul despre ființă, despre „a fi", presupune ieșirea din teritoriul ființării. Cînd spun ce anume *este* cutare ființare (copacul, creionul, luna, scaunul), acest „este" (a fi, faptul-de-a-fi) pe care îl predic despre ființare nu este o ființare, ci semnificația ei. Din moment ce pot să spun despre orice ființare „este", arătîndu-i astfel înțelesul, înseamnă că orice ființare are o ființă a ei; există o ființă a fiecărei ființări care presupune ce anume este acea ființare *ca* ființare. Acest „lucru" care ne face să înțelegem fiecare ființare, care se spune despre fiecare ființare, fără ca el însuși să fie o ființare, este obiectul cercetării lui Heidegger. Ce anume este *Sein*, „faptul-de-a-fi", pe care noi îl invocăm, îl folosim, îl rostim în marginea oricărei ființări? Ce este „este"? „Diferența ontologică", nerostită niciodată ca atare în paginile cărții, este temeiul pe care se înalță întreaga construcție heideggeriană. Cf. de asemenea *Excurs asupra cîtorva termeni heideggerieni*, articolul *Ființă-ființare-Dasein*.

pas filozofic în înțelegerea problemei ființei constă în a nu μῦθόν τινα διηγεῖσθαι[5], în „a nu spune povești", adică în a nu determina ființarea ca ființare în proveniența sa prin recurs la o altă ființare, ca și cum ființa ar avea caracterul unei ființări posibile. Ființa ca ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare cere de aceea un mod propriu de a fi indicată, care se deosebește în chip esențial de des-coperirea* ființării. La rîndul lui și *ceea-ce-se-obține-prin-întrebare* (*das Erfragte*), adică sensul ființei, pretinde un aparat conceptual propriu, care, iarăși, se deosebește în chip esențial de conceptele prin care ființarea își atinge determinarea pe linia semnificației.

În măsura în care ființa este ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare, iar ființă înseamnă ființă a ființării, ființarea însăși este aceea care apare ca acel *ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea* (*das Befragte*), propriu întrebării privitoare la ființă. Ființarea este cea căreia, așa zicînd, i se cere socoteală în privința ființei sale. Însă dacă ea trebuie să poată revela în chip nefalsificat caracteristicile ființei sale, atunci ea trebuie, în ce o privește, să fi devenit mai întîi accesibilă așa cum este în ea însăși. Întrebarea privitoare la ființă pretinde, din perspectiva acelui ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea, dobîndirea și asigurarea prealabilă a modului corect de acces la ființare. Însă noi numim multe — și în diferite feluri — cu cuvîntul „ființător". Ființătoare sînt toate despre care vorbim, toate pe cîte le avem în vedere, toate la cîte ne raportăm într-un fel sau altul; ființător este deopotrivă ceea ce [7]
sîntem noi înșine și felul în care sîntem. Ființa rezidă în faptul-că-ceva-este (*das Daßsein*) și în faptul-că-ceva-este-în-cutare-fel (*das Sosein*), ea rezidă în realitate, în simpla-prezență (*Vorhandenheit*), în subzistență, în valabilitate, în existență (*Dasein*), în „există" (*„es gibt"*). În *care* ființare *anume* trebuie descifrat sensul ființei, de la ce ființare trebuie să-și ia deschiderea ființei punctul de pornire? Este oare acest punct de pornire arbitrar sau o ființare anume are o preeminență atunci cînd e vorba de

[5] Platon, *Sofistul*, 242 c.

* Am redat peste tot *entdecken* și derivatele lui prin „a des-coperi", pentru a se înțelege că este vorba de opusul lui *verdecken* („a acoperi"), *deci de un act al dezvăluirii* și nu de unul de simplă constatare a faptului că ceva este. „Des-coperirea" este dezvăluirea ființei unei ființări și nu simpla întîlnire accidentală cu această ființare. Cf. pentru sensul *entdecken* și nota trad. de la p. [85].

elaborarea întrebării privitoare la ființă? Care este această ființare exemplară și în ce sens are ea o preeminență?

Dacă întrebarea privitoare la ființă trebuie pusă în chip explicit și împlinită în deplină transparență de sine, atunci o elaborare a acestei întrebări, potrivit lămuririlor de pînă acum, pretinde explicarea modului în care este vizată ființa, a modului de înțelegere și de sesizare prin concept a sensului, pretinde pregătirea posibilității alegerii corecte a ființării exemplare, elaborarea modului de acces originar la această ființare. Vizarea a ceva, înțelegerea și sesizarea lui cu ajutorul conceptului, alegerea lui și accesul la el — toate acestea sînt raportări constitutive ale actului interogării și, astfel, chiar moduri de a fi ale unei anumite ființări, a *acelei* ființări care sîntem de fiecare dată noi, cei ce întrebăm. A elabora întrebarea privitoare la ființă înseamnă așadar: a face transparentă o ființare — cea care întreabă — în ființa sa. Ca mod de *a fi* al unei ființări, interogarea pe care o implică această întrebare este ea însăși determinată în chip esențial de acel ceva în privința căruia se întreabă prin ea — de ființă. Această ființare, care sîntem de fiecare dată noi înșine, și care, printre altele, deține posibilitatea de a fi a interogării, o concepem terminologic ca *D a s e i n*. Punerea explicită și cu deplină transparență a întrebării privitoare la sensul ființei pretinde o explicare prealabilă adecvată a unei ființări — *Dasein*-ul — cu privire la ființa sa.

Dar a întreprinde un asemenea lucru nu înseamnă oare a cădea într-un evident cerc vicios? A trebui ca mai întîi să determini o ființare *în ființa sa* și apoi, pe acest temei abia, să vrei să pui întrebarea privitoare la ființă — ce altceva înseamnă asta dacă nu să te învîrți în cerc? Nu s-a „presupus" deja, în elaborarea întrebării, ceea ce doar răspunsul la această întrebare poate să aducă? Aceste obiecții formale, precum argumentul referitor la „cercul vicios în demonstrație", atît de ușor de invocat oricînd în domeniul cercetării bazate pe principii, sînt totdeauna sterile atunci cînd e vorba de deschiderea unor drumuri concrete ale cercetării. Ele nu contribuie cu nimic la înțelegerea lucrului și împiedică pătrunderea în teritoriul cercetării.

Pe de altă parte, în punerea întrebării, așa cum am prezentat-o, nu-i vorba cîtuși de puțin de un cerc vicios. Ființarea poate

foarte bine să fie determinată în ființa sa, fără ca pentru asta să trebuiască să dispui de un concept explicit al sensului ființei. Dacă nu ar fi așa, nici o cunoaștere ontologică nu ar fi putut [8] vreodată să existe; or, existența ei factică nu poate fi defel tăgăduită. În toate ontologiile de pînă acum „ființa" este desigur „presupusă", însă nu ca un *concept* disponibil, nu ca ceva căutat anume. „Presupunerea" ființei înseamnă să fi obținut în prealabil o perspectivă asupra ființei, în așa fel încît, pornind de la această perspectivă, ființarea deja dată să fie provizoriu articulată în ființa sa. Această perspectivă asupra ființei, deja obținută și care are rol călăuzitor, ia naștere din înțelegerea medie a ființei, cea în care noi ne mișcăm din capul locului *și care în cele din urmă aparține constituției de esență a D a s e i n-ului însuși*. O astfel de „presupunere" nu are nimic de-a face cu postularea unui principiu din care este derivată apoi pe cale deductivă o succesiune de propoziții. Punerea întrebării privitoare la sensul ființei nu implică cîtuși de puțin un „cerc vicios în demonstrație", pentru simplul motiv că în răspunsul la întrebare nu este vorba de o întemeiere deductivă, ci de o scoatere la iveală, prin punere în evidență, a unui temei.

Nu de un „cerc vicios" este vorba în întrebarea privitoare la sensul ființei, ci de o relaționare aparte, deopotrivă retroactivă și anticipativă, a ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare (ființa) cu interogarea ca mod de a fi al unei ființări. Faptul esențial că interogarea este atinsă atît de direct de obiectul interogării sale ține de sensul cel mai propriu al întrebării privitoare la ființă. Ceea ce însă nu înseamnă decît atît: ființarea avînd caracter de *Dasein* are o relație — poate chiar una privilegiată — cu însăși întrebarea privitoare la ființă. Însă nu este în felul acesta deja desemnată o anume ființare ce ar avea o preeminență în privința ființei ei? Și nu este oare dată dinainte ființarea exemplară care trebuie să funcționeze ca *acel-ceva-căruia-i-se-adresează* în chip primordial *întrebarea* și care aparține întrebării privitoare la ființă? Prin cele lămurite pînă acum nu este demonstrată preeminența *Dasein*-ului și nici nu s-a decis ceva în privința funcției sale posibile, sau chiar necesare, ca ființare căreia i se adresează în chip primordial întrebarea. Și totuși, ceva de ordinul preeminenței *Dasein*-ului s-a făcut deja simțit.

§ 3. Preeminența ontologică a întrebării privitoare la ființă

Caracterizarea întrebării privitoare la ființă pe firul călăuzitor al structurii formale a întrebării ca atare a elucidat această întrebare ca una cu totul specială, în sensul că elaborarea și chiar soluția ei pretind o serie de considerații fundamentale. Caracterul privilegiat al întrebării privitoare la ființă va ajunge însă pe deplin la lumină abia atunci cînd ea va fi suficient circumscrisă din punctul de vedere al funcției, al intenției și al motivelor sale.

Pînă acum, necesitatea unei reluări a întrebării a fost motivată desigur prin noblețea provenienței sale, însă în primul și în primul rînd prin absența unui răspuns determinat, dacă nu
[9] chiar prin lipsa unei puneri satisfăcătoare a întrebării pur și simplu. Putem însă foarte bine pretinde să știm și la ce anume folosește această întrebare. Rămîne ea oare — sau mai degrabă *este* — doar o preocupare de genul unei speculații vane privitoare la cele mai generale generalități? *Sau ea este întrebarea cea mai abstractă și, deopotrivă, cea mai concretă?*

Ființa este de fiecare dată ființa unei ființări. Întregul ființării poate, în diferitele sale regiuni, să devină cîmpul în care se petrece scoaterea în evidență și delimitarea unor anumite domenii de lucruri. Cît privește aceste domenii — ca, de pildă, istoria, natura, spațiul, viața, *Dasein*-ul, limba și așa mai departe — ele pot fi tematizate ca obiecte de către tot atîtea cercetări științifice corespunzătoare. Cercetarea științifică împlinește în chip naiv și rudimentar conturarea și fixarea inițială a domeniilor de lucruri. Elaborarea structurilor fundamentale ale unui domeniu este într-un anume fel deja realizată prin experiența și explicitarea pre-științifică a zonei de ființă în cuprinsul căreia este delimitat domeniul de lucruri însuși. „Conceptele fundamentale" astfel apărute rămîn într-o primă instanță firele călăuzitoare ale unei prime deschideri concrete a domeniului. Chiar dacă punctul forte al cercetării este întotdeauna această pozitivitate, totuși progresul ei autentic nu se împlinește atît în strîngerea de rezultate și în depozitarea lor în „manuale", cît mai cu seamă în interogarea — născută cel mai adesea tocmai dintr-o reacție la o astfel de acumulare a cunoștințelor despre lucruri — privitoare la constituțiile fundamentale ale domeniului avut la un moment dat în vedere.

Adevărata „mișcare" a științelor are loc în cadrul unei revizuiri mai mult sau mai puțin radicale, și totodată netransparente sieși, a conceptelor fundamentale. Nivelul unei științe se determină după *capacitatea* pe care ea o are de a se deschide către o criză a conceptelor ei fundamentale. Cînd au loc asemenea crize imanente ale științelor, relația interogării pozitiv-investigatoare cu înseși lucrurile interogate ajunge să se clatine. Peste tot astăzi, în diversele discipline, a apărut tendința de a reașeza cercetarea pe noi fundamente.

Știința aparent cea mai riguroasă și cea mai bine articulată, *matematica*, a intrat într-o „criză a fundamentelor". Lupta dintre formalism și intuiționism vizează obținerea și asigurarea modului primordial de acces la ceea ce trebuie să fie obiectul acestei științe. Teoria relativității din *fizică* a apărut din tendința de a expune coerența proprie naturii înseși așa cum este ea „în sine". Ca teorie a condițiilor de acces la natura însăși, ea caută să ateste, prin determinarea tuturor relativităților, imuabi- [10] litatea legilor mișcării, ajungînd astfel să se confrunte cu întrebarea privitoare la structura domeniului de lucruri care îi este dat, așadar cu problema materiei. În *biologie* apare tendința de a ajunge cu interogarea dincoace de acele determinări ale organismului și ale vieții pe care le pun în joc mecanicismul și vitalismul și de a determina din nou felul de a fi al viețuitoarei ca atare. În *științele de tip istoriografic ale spiritului*, propensiunea către realitatea istorică însăși s-a intensificat de-a lungul timpului prin ceea ce s-a transmis și prin felul în care cele transmise au fost prezentate, precum și prin tradiția care s-a născut astfel: istoria literaturii tinde să devină istorie a problemelor. *Teologia* este în căutarea unei explicitări mai originare a ființei omului în raportarea ei la Dumnezeu, explicitare care este prefigurată pornind de la sensul credinței înseși și care rămîne înlăuntrul ei. Încet-încet ea reîncepe să înțeleagă ceea ce a surprins Luther, în speță că „fundamentul" pe care stă propriul ei sistem de dogme nu este rezultatul unei interogări în care credința este primordială și că aparatul conceptual pe care îl pune în joc acest „fundament" nu numai că nu este suficient pentru problematica teologică, ci, în plus, o acoperă și o deformează.

Conceptele fundamentale sînt determinările care ne permit să obținem o înțelegere prealabilă a domeniului de lucruri ce stă la baza tuturor obiectelor tematice ale unei științe, o înțelegere care călăuzește orice cercetare pozitivă. Aceste concepte nu își primesc așadar adevărata lor legitimare și „întemeiere" decît printr-o explorare, deopotrivă prealabilă, a însuși domeniului lor de lucruri. Însă dat fiind că fiecare dintre aceste domenii este obținut pornind de la o regiune a ființării înseși, o asemenea cercetare prealabilă și creatoare de concepte fundamentale nu înseamnă nimic altceva decît explicitarea acestei ființări cu privire la constituția fundamentală a ființei sale. O asemenea cercetare trebuie să preceadă științele pozitive; și ea chiar *poate* s-o facă. Strădania lui Platon și a lui Aristotel stă mărturie în acest sens. O asemenea fundamentare a științelor se deosebește radical de acea „logică" ce merge șchiopătînd în spatele cîte unei științe și care cercetează stadiul în care aceasta se află la un moment dat, în vederea descoperirii „metodei" ei. O asemenea fundamentare trebuie înțeleasă ca logică productivă, în sensul că, așa zicînd, ea se propulsează într-un anumit domeniu de ființă, deschizîndu-l pentru prima dată în constituția lui de ființă și punînd structurile obținute la dispoziția științelor pozitive, ca indicații clare pentru interogare. Așa de pildă, ceea ce din punct de vedere filozofic trebuie făcut în primul rînd nu este o teorie a formării conceptelor în istoriografie, nici o teorie a cunoașterii istorice și cu atît mai puțin o teorie a istoriei ca obiect al istoriografiei, ci interpretarea ființării propriu-zis istorice cu privire la istoricitatea sa. La rîndul ei, contribuția pozitivă a *Criticii rațiunii pure* a lui Kant rezidă astfel în impulsul pe care l-a dat pentru punerea în evidență a ceea ce aparține în general unei
[11] naturi și nu într-o „teorie" a cunoașterii. Logica sa transcendentală este logică apriorică aplicată la domeniul de ființă care este natura.

Însă o atare interogare — ontologie luată în sensul cel mai larg și independentă de orice direcție și tendință ontologică — mai are nevoie la rîndul ei de un fir călăuzitor. Interogarea ontologică este desigur mai originară decît interogarea ontică din științele pozitive. Însă ea însăși rămîne naivă și opacă dacă cercetările sale privitoare la ființa ființării lasă în fapt nelămurit

sensul ființei în genere. Și tocmai sarcina ontologică a unei genealogii (care nu construiește deductiv) a diferitelor feluri posibile de ființă necesită o punere de acord prealabilă cu privire la „ce anume înțelegem de fapt prin cuvîntul «ființă»".

Întrebarea privitoare la ființă vizează de aceea o condiție apriorică de posibilitate nu numai a științelor care explorează ființarea ce este în cutare sau cutare fel și care se mișcă astfel deja, de fiecare dată, într-o înțelegere a ființei, ci deopotrivă condiția de posibilitate a înseși ontologiilor care precedă științele ontice și le fundează. *Orice ontologie, oricît de bogat și de bine articulat ar fi sistemul de categorii de care dispune, rămîne în fond oarbă și se abate de la intenția ei cea mai proprie cîtă vreme nu a lămurit în prealabil în chip satisfăcător sensul ființei și cîtă vreme nu a conceput această clarificare ca fiind sarcina ei fundamentală.*

Corect înțeleasă, cercetarea ontologică conferă ea însăși întrebării privitoare la ființă preeminența ei ontologică, făcînd-o astfel să se deosebească de simpla reluare a unei tradiții venerabile și de promovarea unei probleme rămase pînă acum obscure. Însă această preeminență obiectiv-științifică nu este singura.

§ 4. *Preeminența ontică a întrebării privitoare la ființă*

Știința în general poate fi definită ca totalitate a unor relații de întemeiere între propoziții adevărate. Această definiție nu este nici completă, nici nu exprimă sensul științei. Ca atitudini specifice omului, științele au felul de a fi al acestei ființări (al omului). Această ființare o concepem terminologic ca *Dasein*. Cercetarea științifică nu este singurul și nici cel mai la îndemînă dintre felurile posibile de a fi ale acestei ființări. În plus, *Dasein*-ul însuși este ceva privilegiat în raport cu alte ființări. Tocmai această privilegiere se cuvine să o punem din capul locu- [12]
lui în evidență. Discutarea ei va trebui să premeargă analizelor ulterioare, care, ele abia, îi vor indica adevărata natură.

Dasein-ul este o ființare care nu se mărginește să survină printre alte ființări. El este, dimpotrivă, privilegiat ontic prin faptul că această ființare, în ființa ei, are ca *miză* însăși această ființă. Însă atunci, din constituția de ființă a *Dasein*-ului face parte faptul că el are, în ființa sa, o relație de ființă cu această ființă.

Iar acest lucru înseamnă, la rîndul lui: *Dasein*-ul se înțelege pe sine — într-un fel sau altul și mai mult sau mai puțin explicit — în ființa sa. Acestei ființări îi e propriu faptul că — prin ființa sa și cu ființa sa — această ființă îi este ei înseși deschisă. *Înțelegerea ființei este ea însăși o determinație a ființei D a s e i n-ului.* Privilegierea ontică a *Dasein*-ului rezidă în aceea că el *este* ontologic.

Aici, a-fi-ontologic nu înseamnă încă: a constitui o ontologie. Dacă păstrăm cuvîntul „ontologie" pentru interogarea teoretică explicită privitoare la ființa ființării, atunci faptul-de-a-fi-ontologic al *Dasein*-ului, avut în vedere acum, trebuie desemnat ca pre-ontologic. Însă pre-ontologic nu înseamnă cîtuși de puțin ceva de genul ființării ontice, ci înseamnă a ființa în modul unei înțelegeri a ființei.

Ființa însăși, la care *Dasein*-ul se poate raporta în cutare sau cutare fel și la care întotdeauna se și raportează într-un fel sau altul, o numim *existență*. Iar întrucît determinarea esenței acestei ființări nu poate fi împlinită prin indicarea unui „ce" obiectual, ci esența ei constă, dimpotrivă, în aceea că ea are de fiecare dată *de a fi* ființa care îi este ei proprie, am ales pentru a desemna această ființare numele de *Dasein*, ca pură expresie a ființei sale.

Dasein-ul se înțelege întotdeauna pe sine pornind de la existența sa, adică de la o posibilitate de sine însuși, posibilitatea de a fi sau de a nu fi el însuși. Aceste posibilități, *Dasein*-ul fie le-a ales el însuși, fie a nimerit în ele, fie a crescut dintotdeauna în ele. Doar *Dasein*-ul însuși e cel care își hotărăște de fiecare dată existența, fie prin surprinderea acestor posibilități, fie prin neluarea lor în seamă. Problema existenței nu poate fi rezolvată decît prin faptul însuși de a exista. Înțelegerea de sine însuși care este *aici* călăuzitoare o numim *existențielă* (*existenziell*). Problema existenței este o „chestiune" ontică a *Dasein*-ului. Pentru aceasta nu este nevoie de o deslușire teoretică a structurii ontologice a existenței. Întrebarea privitoare la această structură vizează explicitarea acelor aspecte care constituie existența. Ansamblul acestor structuri îl numim *existențialitate*. Analitica existențialității nu are caracterul unei înțelegeri existențiele (*existenziell*), ci al uneia *existențiale* (*existenzial*). Sarcina unei ana-

litici existențiale a *Dasein*-ului este prefigurată, în ceea ce pri- [13] vește posibilitatea și necesitatea ei, în constituția ontică a *Dasein*-ului.

Însă în măsura în care existența determină *Dasein*-ul, analitica ontologică a acestei ființări are de fiecare dată nevoie de o perspectivă prealabilă asupra existențialității. Noi înțelegem însă existențialitatea drept constituție de ființă a acelei ființări care există. Dar în ideea unei astfel de constituții de ființă este deja conținută ideea de ființă. Și astfel posibilitatea unei realizări a analiticii *Dasein*-ului depinde la rîndul ei de o elaborare prealabilă a întrebării privitoare la sensul ființei în genere.

Științele sînt moduri de a fi ale *Dasein*-ului, în care el se raportează deopotrivă la o ființare care nu este neapărat el însuși. *Dasein*-ului îi aparține însă în chip esențial: faptul de a fi într-o lume. De aceea înțelegerea ființei, proprie *Dasein*-ului, se referă tot atît de originar la înțelegerea a ceva precum „lumea", ca și la înțelegerea ființei ființării care devine accesibilă înăuntrul lumii. Ontologiile care au drept temă ființarea al cărei caracter de ființă nu e de ordinul *Dasein*-ului sînt așadar întemeiate și motivate în structura ontică a *Dasein*-ului însuși, structură ce conține în sine determinația unei înțelegeri pre-ontologice a ființei.

De aceea *ontologia fundamentală*, singura din care pot lua naștere toate celelalte ontologii, trebuie căutată în *analitica existențială a D a s e i n-ului*.

Dasein-ul are așadar o multiplă preeminență în raport cu celelalte ființări. Cea dintîi preeminență este una *ontică*: această ființare este determinată, în ființa ei, prin existență. A doua preeminență este una *ontologică*: *Dasein*-ul este, pe baza determinației sale de existență, în el însuși „ontologic". Însă, pe de altă parte, *Dasein*-ului îi aparține în chip tot atît de originar — ea făcînd parte din înțelegerea existenței — o înțelegere a ființei tuturor ființărilor care nu sînt de ordinul *Dasein*-ului. De aceea *Dasein*-ul are o a treia preeminență, în măsura în care el este condiția ontic-ontologică de posibilitate a tuturor ontologiilor. *Dasein*-ul s-a dovedit astfel a fi acea ființare care trebuie interogată ontologic în chip primordial, adică înaintea tuturor celorlalte ființări.

Însă, la rîndul ei, analitica existențială are în cele din urmă o rădăcină *existențielă*, adică *ontică*. Numai dacă însăși intero-

garea de ordinul cercetării filozofice este sesizată existențiel ca posibilitate de ființă a *Dasein*-ului care de fiecare dată există, numai atunci apare posibilitatea unei deschideri a existențialității existenței și, astfel, posibilitatea luării în posesie a unei problematici ontologice în genere, întemeiate în chip satisfăcător.
[14] Însă prin aceasta și preeminența ontică a întrebării privitoare la ființă a devenit clară.

Preeminența ontic-ontologică a *Dasein*-ului a fost văzută încă de multă vreme, fără însă ca în felul acesta *Dasein*-ul însuși să ajungă să fie sesizat în structura sa veritabil ontologică sau măcar să fi fost problematizat în acest sens. Aristotel spune: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστιν.[6] Sufletul (omului) este într-un anume fel ființarea; „sufletul", care constituie ființa omului, des-coperă prin modurile sale de a fi — αἴσθησις și νόησις — întreaga ființare în privința faptului că ea este și că este în cutare fel, ceea ce înseamnă că o des-coperă și în ființa ei. Această propoziție aristotelică, ce trimite la teza ontologică a lui Parmenide, a fost preluată de Toma d'Aquino și discutată într-o manieră specifică. Cînd e vorba de sarcina unei deduceri a „transcendenților", adică a caracterelor de ființă aflate mai presus de orice determinație real-generică posibilă a unei ființări (de orice *modus specialis entis*) și care revin în chip necesar oricărui lucru (indiferent care ar fi el) — trebuie dovedit că și *verum* este un astfel de *transcendens*. Acest lucru se petrece prin invocarea unei ființări căreia, potrivit însuși felului ei de a fi, îi este propriu să „vină laolaltă" cu orice altă ființare. Această ființare privilegiată, acest *ens, quod natum est convenire cum omni ente*, este sufletul (*anima*).[7] Preeminența *Dasein*-ului față de toate celelalte ființări, așa cum apare ea aici, chiar dacă nu este lămurită ontologic, nu are în chip evident nimic comun cu o proastă subiectivizare a întregului ființării.

Această punere în lumină a privilegierii ontic-ontologice a întrebării privitoare la ființă se întemeiază pe indicarea prealabilă a preeminenței ontic-ontolcgice a *Dasein*-ului. Însă cînd am

---

[6] *De anima*, Γ 8, 431 b 21, cf. *ibid*. 5, 430 a 14 și urm.

[7] *Quaestiones de veritate*, qu. I a 1 c; a se compara cu „deducerea" transcendenților, în parte mai riguroasă, deși oarecum diferită de cea amintită, din opusculul *De natura generis*.

analizat structura acestei întrebări ca atare (§ 2) am constatat că această ființare are o funcție privilegiată în însăși punerea acestei întrebări. *Dasein*-ul s-a dezvăluit aici drept ființarea care trebuie mai întîi să fie elaborată ontologic în chip satisfăcător, pentru ca interogarea să poată deveni transparentă. Acum a reieșit însă că analitica ontologică a *Dasein*-ului în genere constituie ontologia fundamentală, că astfel *Dasein*-ul funcționează ca ființare care trebuie, fundamental și în prealabil, să fie *interogată* privitor la ființa sa.

Dacă sarcina noastră devine acum interpretarea sensului ființei, atunci *Dasein*-ul nu este doar ființarea care trebuie interogată în primul rînd, ci el este în plus ființarea care, în ființa sa, [15]
se raportează de fiecare dată deja la *acel ceva* în privința căruia ne întrebăm în această întrebare. Întrebarea privitoare la ființă nu este însă atunci nimic altceva decît radicalizarea unei tendințe de a fi care aparține în chip esențial *Dasein*-ului însuși, în speță radicalizarea înțelegerii pre-ontologice a ființei.

CAPITOLUL II

Cele două sarcini pe care le implică elaborarea întrebării privitoare la ființă. Metoda cercetării și planul ei

§ 5. Analitica ontologică a D a s e i n-ului ca scoatere în evidență a orizontului pentru o interpretare a sensului ființei în genere

Atunci cînd am caracterizat sarcinile pe care le implică „punerea" întrebării privitoare la ființă, am arătat nu numai că este nevoie să stabilim care anume este ființarea ce trebuie să funcționeze ca interogat primordial, ci că deopotrivă se cere ca modul de acces la această ființare să fie însușit și asigurat în chip explicit. S-a lămurit care ființare anume urmează să preia rolul principal în întrebarea privitoare la ființă. Însă cum trebuie să devină accesibilă această ființare, *Dasein*-ul, și cum poate fi ea, așa zicînd, pătrunsă cu privirea pentru a fi înțeleasă și explicitată?

Preeminența ontic-ontologică pusă în lumină în cazul *Dasein*-ului ar putea să acrediteze ideea că această ființare ar trebui să fie și una dată primordial ontic-ontologic, nu numai în sensul unei sesizări „nemijlocite" a ființării înseși, ci și în sensul că felul ei de a fi ne este dat în prealabil în chip tot atît de „nemijlocit". Într-adevăr, ontic vorbind, *Dasein*-ul nu ne este doar aproape sau chiar cel mai aproape — chiar noi înșine *sîntem* de fiecare dată acest *Dasein*. Cu toate acestea, sau poate tocmai de aceea, el este, ontologic vorbind, ceea-ce-ne-este-cel-mai-departe. Desigur, ține de ființa lui cea mai proprie faptul de a avea o înțelegere în privința ei și de a se afla de fiecare dată pe o anumită treaptă de explicitare a ființei sale. Însă de aici nu rezultă cîtuși de puțin că această explicitare pre-ontologică imediată a ființei proprii ar putea fi luată ca fir călăuzitor adecvat, ca și cum această înțelegere a ființei ar trebui să ia naștere dintr-o meditație tematic ontologică asupra constituției sale de fi-

ință care îi este prin excelență proprie. Dimpotrivă, *Dasein*-ul, potrivit unui fel de a fi care îi aparține, are tendința să înțeleagă ființa proprie pornind de la *acea* ființare la care, prin esența lui, el se raportează în chip constant și în primă instanță, adică pornind de la „lume". În *Dasein*-ul însuși, și astfel în propria sa înțelegere a ființei, se află ceea ce vom evidenția ca fiind reflexul ontologic al înțelegerii lumii asupra explicitării *Dasein*-ului. [16]

De aceea preeminența ontic-ontologică a *Dasein*-ului este cea care explică de ce constituția de ființă care îi e specifică — înțeleasă în sensul unei structuri „categoriale" care aparține *Dasein*-ului — îi rămîne acestuia acoperită. Ontic vorbind, *Dasein*-ul își este sieși „cel mai aproape", ontologic își e cel mai departe, pre-ontologic însă nu își este străin.

În felul acesta se arată doar provizoriu că o interpretare a acestei ființări se află în fața unor dificultăți specifice, care își au temeiul în felul de a fi al obiectului tematic și al înseși raportării tematizante, și nicidecum într-o dotare precară a facultății noastre cognitive sau într-o lipsă, aparent lesne de înlăturat, a unui aparat conceptual adecvat.

Însă, deoarece *Dasein*-ului nu numai că îi aparține înțelegerea ființei, ci această înțelegere se formează sau se pierde o dată cu fiecare fel de a fi al *Dasein*-ului însuși, acesta poate să dispună de mai multe trepte de explicitare. Psihologia filozofică, antropologia, etica, „politica", poezia, biografia și istoriografia, fiecare în felul ei și în proporții diferite, au studiat modurile de comportament, facultățile, puterile, posibilitățile și peripețiile *Dasein*-ului. Rămîne însă întrebarea dacă aceste explicitări au fost întreprinse într-un chip tot atît de originar din punct de vedere existențial pe cît de originar au fost poate întreprinse din punct de vedere existențiel. Nu este obligatoriu ca cele două niveluri să meargă împreună, însă ele nici nu se exclud. Explicitarea existențielă poate să pretindă o analiză existențială, dacă o cunoaștere filozofică este concepută în posibilitatea și necesitatea ei. Abia atunci cînd structurile fundamentale ale *Dasein*-ului sînt suficient elaborate și orientate explicit către însăși problema ființei, abia atunci tot ceea ce s-a cîștigat pînă acum prin explicitarea *Dasein*-ului își va primi justificarea sa existențială.

O analitică a *Dasein*-ului trebuie astfel să rămînă primul nostru obiectiv atunci cînd punem întrebarea privitoare la ființă. Însă abia atunci obținerea și asigurarea unei modalități de acces care să ne îndrume către *Dasein* devin cu adevărat o problemă arzătoare. Negativ exprimat: nu avem voie să recurgem, în privința acestei ființări, la o construcție dogmatică, aplicîndu-i indiferent ce idee despre ființă și realitate, oricît de „subînțeleasă" ar fi ea, așa cum nu putem să impunem *Dasein*-ului, fără o considerare ontologică prealabilă, vreuna dintre „categoriile" prefigurate într-o asemenea idee. Dimpotrivă, modul de acces și de explicitare trebuie să fie ales în așa fel încît această ființare să se poată arăta în ea însăși pornind de la ea însăși și în speță acest mod trebuie să arate ființarea în ceea ce este ea *în primă instanță și cel mai adesea*, adică în *cotidianitatea* ei medie. În această cotidianitate nu trebuie scoase la suprafață structuri arbitrare
[17] și aleatorii, ci structurile esențiale, cele care determină în chip constant ființa *Dasein*-ului factic în fiecare fel de a fi al său. Urmărind îndeaproape constituția fundamentală a cotidianității *Dasein*-ului, vom ajunge apoi să degajăm ființa acestei ființări într-o manieră pregătitoare.

Astfel concepută, analitica *Dasein*-ului rămîne în întregime orientată către sarcina călăuzitoare, cea a elaborării întrebării privitoare la ființă. Prin aceasta se determină și limitele ei. Ea nu își poate propune să ofere o ontologie completă a *Dasein*-ului, care desigur că trebuie construită, în cazul în care ceva de felul unei antropologii „filozofice" trebuie să stea pe o bază filozofic satisfăcătoare. Dacă intenția noastră este să facem posibilă o astfel de antropologie, adică să o fundamentăm ontologic, atunci interpretarea care urmează nu face decît să ne pună la dispoziție cîteva „fragmente", chiar dacă acestea nu sînt neesențiale. Însă analiza *Dasein*-ului este nu doar incompletă, ci și — în primul rînd — *provizorie*. Ea nu face decît să degajeze ființa acestei ființări fără să interpreteze și sensul ei. Ea trebuie mai degrabă să pregătească scoaterea la iveală a orizontului necesar pentru cea mai originară interpretare a ființei. O dată aceasta obținută, analiza pregătitoare a *Dasein*-ului se va cere reluată pe o bază ontologică mai înaltă și autentică.

Ca sens al ființei acelei ființări pe care o numim *Dasein* va fi pusă în lumină *temporalitatea*. Acest sens, o dată demonstrat, trebuie să fie confirmat prin reluarea interpretării structurilor *Dasein*-ului evidențiate în chip provizoriu, arătîndu-se în ce măsură ele sînt moduri ale temporalității. Însă prin această explicitare a *Dasein*-ului ca temporalitate nu a fost deja dat răspunsul la întrebarea călăuzitoare care are în vedere sensul ființei în genere. Atîta doar că terenul pentru obținerea acestui răspuns este pregătit.

S-a arătat deja, chiar dacă nu într-un chip elaborat, că *Dasein*-ului îi aparține, prin constituția lui ontică, o ființă pre-ontologică. *Dasein*-ul *este* în așa fel încît, ființînd, el înțelege ceva precum faptul-de-a-fi. O dată ce ne-a devenit limpede această relație, trebuie arătat că, ori de cîte ori *Dasein*-ul înțelege și explicitează în chip spontan ceva precum faptul-de-a-fi, el o face pornind de la *timp*. Acesta trebuie adus la lumină și conceput în chip natural ca orizont al oricărei înțelegeri și explicitări a ființei. Pentru ca acest lucru să ne fie limpede, este nevoie de o *explicare originară a timpului ca orizont al înțelegerii ființei, și anume pornind de la temporalitate ca ființă a D a s e i n-ului capabil să înțeleagă ființa*. Această sarcină, dusă pînă la capăt, implică totodată cerința de a delimita conceptul de timp astfel obținut de înțelegerea obișnuită a timpului, care a devenit explicită printr-o ex- [18] plicitare a timpului așa cum s-a cristalizat ea sub forma conceptului tradițional de timp păstrat de la Aristotel și pînă după Bergson. O dată ajunși aici, trebuie arătat că acest concept de timp și înțelegerea obișnuită a timpului în genere iau naștere, într-un fel sau altul, din temporalitate. Conceptul obișnuit de timp își va recăpăta astfel legitimitatea proprie, dezmințind teza lui Bergson potrivit căreia timpul avut în vedere de acest concept n-ar fi altceva decît spațiul*.

„Timpul" funcționează de multă vreme drept criteriu ontologic — sau mai degrabă ontic — de distingere naivă între diferitele regiuni ale ființării. O ființare „temporală" (procesele naturii și evenimentele istoriei) este opusă unei ființări „netemporale" (raporturile spațiale și numerice). Există obiceiul de a disocia

* Cf. nota lui Heidegger de la p. [432].

sensul „atemporal" al propozițiilor de desfășurarea „temporală" a enunțurilor propoziționale. Se constată apoi existența unei „prăpăstii" între ființarea „temporală" și eternitatea „supratemporală" și se încearcă suprimarea ei. „Temporal" înseamnă aici de fiecare dată ceva de felul ființării „în timp", o determinare care, evident, este încă destul de obscură. Un lucru e limpede: timpul, în sensul de „a fi în timp", funcționează drept criteriu al departajării regiunilor ființei. Dar cum anume ajunge timpul să aibă această funcție ontologică privilegiată și cu ce drept funcționează tocmai ceva precum timpul ca un atare criteriu? Ajunge oare timpul, prin această utilizare naiv ontologică a lui, să exprime adevărata lui relevanță ontologică posibilă? Astfel de întrebări nu au fost puse pînă acum și nici o cercetare nu a fost întreprinsă în această privință. „Timpul", în orizontul înțelegerii lui obișnuite, a ajuns oarecum „de la sine" să aibă această funcție ontologică „subînțeleasă" și și-a păstrat-o pînă în ziua de azi.

Dimpotrivă, pe terenul întrebării deja elaborate privitoare la sensul ființei, trebuie arătat *că problematica centrală a oricărei ontologii este, într-un fel sau altul, înrădăcinată în fenomenul timpului văzut și explicitat în mod corect.*

Dacă ființa trebuie concepută pornind de la timp și dacă diferitele moduri și derivate ale ființei devin în fapt comprehensibile în modificările și derivațiile lor din perspectiva timpului, atunci ființa însăși — și nu doar ființarea ca aflătoare „în timp" — devine vizibilă în caracterul ei „temporal". Însă atunci „temporal" nu mai poate să însemne doar „ființînd în timp". De asemenea „atemporalul" și „supratemporalul" sînt, în ce privește ființa lor, „temporale". Și acest lucru nu se petrece doar în modul unei privațiuni prin raport cu un „temporal" în sensul de
[19] ființare „în timp", ci într-un sens *pozitiv*, care, ce-i drept, abia urmează să fie lămurit. Deoarece termenul „temporal" (*zeitlich*) — cu semnificația deja amintită — este atestat în limbajul prefilozofic și filozofic și deoarece, pe parcursul cercetărilor care urmează, el va fi utilizat cu o altă semnificație, determinarea originară a sensului ființei și a caracterelor și modurilor ei pornind de la timp o vom numi determinarea sa *temporală* (*temporale Bestimmtheit*). Sarcina ontologică fundamentală a inter-

pretării ființei ca atare implică de aceea elaborarea *temporalității ființei* (*Temporalität des Seins*). Prin expunerea problematicii temporalității [ființei] este dat pentru prima oară răspunsul concret la întrebarea privitoare la sensul ființei.

Deoarece ființa nu poate fi sesizată decît din perspectiva timpului, răspunsul la întrebarea privitoare la ființă nu poate să rezide într-o propoziție izolată și oarbă. Răspunsul nu poate fi înțeles prin simpla repetare a ceea ce el enunță propozițional și, cu atît mai puțin, dacă acest răspuns este considerat ca un rezultat lansat în gol și plutind fără repere, perpetuat ca simplă luare la cunoștință a unui „punct de vedere“, care are poate meritul de a se abate de la felul în care au fost tratate lucrurile pînă acum. Dacă răspunsul este unul „nou“, lucrul acesta nu are nici o importanță și rămîne un simplu fapt exterior. Caracterul lui pozitiv trebuie să rezulte din faptul că el este îndeajuns de *vechi* pentru a ne învăța să înțelegem posibilitățile pe care cei vechi par să le fi pregătit anume pentru noi. Răspunsul, potrivit sensului său celui mai propriu, oferă cercetării ontologice concrete indicația de a începe cu o interogare investigatoare care ar urma să se mențină înăuntrul orizontului ce a fost scos la iveală — și el nu face altceva decît să ofere acest lucru.

Dacă răspunsul la întrebarea privitoare la ființă devine astfel o indicație menită să călăuzească cercetarea, atunci rezultă că el nu va fi satisfăcător ca răspuns decît atunci cînd, plecînd de la el însuși, felul specific de a fi al ontologiei tradiționale, destinul interogării sale, al descoperirilor și al eșecurilor sale vor fi înțelese ca necesități de ordinul *Dasein*-ului.

§ 6. *Sarcina unei destrucții a istoriei ontologiei*

Orice cercetare — și nu în ultimul rînd aceea care se mișcă în perimetrul întrebării centrale privitoare la ființă — este o posibilitate ontică a *Dasein*-ului. Ființa acestuia își găsește sensul în temporalitate. Totuși, temporalitatea este totodată condiția de posibilitate a istoricității (*Geschichtlichkeit*) ca fel de a fi temporal al *Dasein*-ului însuși, abstracție făcînd de întrebarea dacă și cum anume este el o ființare „în timp“. Determinarea numită istoricitate este anterioară față de ceea ce se numește îndeobște

[20] istorie (procesul istoriei universale). Istoricitatea are în vedere constituția de ființă a „survenirii" (*Geschehen*) *Dasein*-ului ca atare, pe temeiul căreia este pentru prima oară posibil ceva precum „istoria universală" și apartenența istorică la istoria universală. *Dasein*-ul este de fiecare dată, în ființa sa factică, așa cum el a fost deja și „ceea ce" el a fost deja. Explicit sau nu, el *este* trecutul său. Și aceasta nu se întîmplă doar în sensul că trecutul se furișează, așa zicînd, „în urma" lui, că el posedă un trecut precum o calitate simplu-prezentă, care cînd și cînd s-ar face simțită în el. *Dasein*-ul „este" propriul său trecut în modul ființei *sale*, care, în linii mari spus, „survine" de fiecare dată pornind din viitorul său. În fiecare dintre modurile lui de a fi, și astfel și atunci cînd e vorba de înțelegerea pe care el o are despre ființă, *Dasein*-ul este prins într-o explicitare a *Dasein*-ului pe care a moștenit-o și în care de altfel a crescut. Pornind de la ea, el se înțelege pe sine în primă instanță și, în unele privințe, chiar constant. Această înțelegere deschide și reglează posibilitățile ființei sale. Propriul său trecut — și aceasta înseamnă totdeauna cel al „generației" sale — nu este ceva care *vine în urma Dasein*-ului, ci, dimpotrivă, ceva care de fiecare dată merge înaintea sa.

Această istoricitate elementară a *Dasein*-ului poate foarte bine să-i rămînă *Dasein*-ului însuși ascunsă. Însă ea poate de asemenea să fie des-coperită într-un fel sau altul și să fie anume cultivată. *Dasein*-ul poate să des-copere tradiția, să o păstreze și să o urmeze în chip expres. Des-coperirea tradiției și deschiderea a ceea ce ea „dă mai departe" și a felului în care dă pot fi luate ca sarcină de sine stătătoare. Felul de a fi al *Dasein*-ului devine atunci interogare și cercetare de tip istoriografic. Însă istoriografia (*Historie*) — mai precis discursul istoric (*Historizität*) — ca fel de a fi al *Dasein*-ului interogativ este posibilă numai pentru că *Dasein*-ul, în temeiul ființei sale, este determinat de istoricitate. Cînd aceasta îi rămîne ascunsă *Dasein*-ului și atîta vreme cît ea rămîne astfel, lui îi este deopotrivă refuzată posibilitatea interogării și des-coperirii istoriei cu mijloacele istoriografiei. Lipsa unei istoriografii nu este defel o dovadă *împotriva* istoricității *Dasein*-ului, ci, ilustrînd modul deficitar al acestei constituții de ființă, o dovadă în favoarea ei. Unei epoci nu îi poate lipsi istoriografia decît în măsura în care ea este „istorică".

Dacă, pe de altă parte, *Dasein*-ul a surprins posibilitatea care rezidă în el, nu numai pe aceea de a-și face transparentă existența, ci și pe aceea de a interoga sensul existențialității înseși (adică de a interoga în prealabil sensul ființei în genere), și dacă printr-o asemenea interogare privirea sa s-a deschis pentru istoricitatea esențială a *Dasein*-ului, atunci un lucru devine limpede: interogarea privitoare la ființă (a cărei necesitate ontic-ontologică a fost deja indicată) este ea însăși caracterizată prin istoricitate. Elaborarea întrebării privitoare la ființă trebuie astfel, pornind de la sensul de ființă cel mai propriu al interogării înseși ca interogare istorică, să afle imboldul de a-și cerceta [21] propria istorie, adică de a pătrunde în teritoriul istoriografiei, pentru ca, prin însușirea pozitivă a trecutului, să intre în deplina posesiune a posibilităților sale interogative cele mai proprii. Potrivit felului propriu în care ea poate fi împlinită, în speță ca explicare prealabilă a *Dasein*-ului în temporalitatea și istoricitatea sa, întrebarea privitoare la sensul ființei ajunge de la sine să se înțeleagă istoriografic.

Interpretarea pregătitoare a structurilor fundamentale ale *Dasein*-ului din perspectiva felului său nemijlocit și mediu de a fi (un fel de a fi în care el este de aceea în primă instanță și istoric) va pune însă în evidență următorul lucru: *Dasein*-ul nu are numai înclinația de a cădea sub dominația lumii sale (a lumii în care el este) și de a se explicita pe sine ca un reflex al acesteia; *Dasein*-ul cade totodată sub dominația tradiției sale, surprinsă mai mult sau mai puțin explicit. Aceasta îl scutește de sarcina de a se conduce singur, de a interoga și de a alege. Și acest lucru se întîmplă, nu în ultimul rînd, cînd e vorba de *acea* înțelegere care își are rădăcina în ființa cea mai proprie a *Dasein*-ului — și totodată de posibilitatea dezvoltării ei — în speță cînd e vorba de înțelegerea ontologică.

Tradiția care ajunge în felul acesta dominatoare în primă instanță și cel mai adesea face într-o atît de mică măsură accesibil ceea ce ea „transmite", încît mai potrivit ar fi să spunem că ea îl ascunde. Ea lasă ceea ce a moștenit în seama de-la-sine-înțelesului și totodată închide accesul la „izvoarele" originare din care și-au tras seva, în parte în chip autentic, categoriile și conceptele ce ni s-au transmis. Tradiția merge chiar pînă acolo în-

cît face să cadă cu totul în uitare faptul că ele au o asemenea proveniență. Ea face să dispară nevoia întoarcerii la surse și suprimă pînă și posibilitatea de a înțelege că această întoarcere este necesară. Tradiția taie în asemenea măsură istoricitatea *Dasein*-ului de rădăcinile sale încît orizontul lui de mișcare se rezumă la interesul pe care i-l stîrnesc, în multitudinea lor posibilă, tipurile, direcțiile și punctele de vedere ale filozofării din culturile cele mai îndepărtate și mai exotice; și tocmai purtat de acest interes, el caută să-și ascundă propria-i inconsistență. Urmarea este că *Dasein*-ul, chiar și atunci cînd e în joc un interes de ordin istoriografic și cînd se străduiește să facă o interpretare filologic „obiectivă", nu mai înțelege condițiile acelea elementare, singurele care fac cu putință o întoarcere pozitivă la trecut, în sensul unei însușiri productive a lui.

De la bun început (§ 1) s-a arătat nu numai că întrebarea privitoare la sensul ființei nu a primit un răspuns, nu numai că ea nu e pusă în chip satisfăcător, dar că, în ciuda întregului nostru interes pentru „metafizică", ea a căzut de fapt în uitare. Ontologia greacă și istoria ei care, prin diverse filiații și deviații, determină pînă și astăzi aparatul conceptual al filozofiei stau
[22] mărturie pentru faptul că *Dasein*-ul se înțelege pe sine însuși și ființa în genere pornind de la „lume" și că ontologia astfel dezvoltată cade sub dominația tradiției, care face ca ontologia să se cufunde în de-la-sine-înțeles, reducînd-o la un material care nu cere altceva decît să fie din nou prelucrat (așa cum se întîmplă la Hegel). Această ontologie greacă dezrădăcinată devine în Evul Mediu materie consolidată de învățămînt. Sistematica ei este cu totul altceva decît o îmbinare, în structura unui edificiu, a unor fragmente moștenite. Deși această sistematică nu a făcut decît să preia în chip dogmatic concepțiile grecești fundamentale despre ființă, ea cuprinde deopotrivă un enorm efort (deși mai puțin vizibil) de a duce lucrurile mai departe. Cu chipul pe care i-l dă *scolastica*, ontologia greacă se așază pe un drum care trece prin *Disputationes metaphysicae* ale lui Suarez, apoi prin „metafizica" și filozofia transcendentală a epocii moderne, pentru a determina în cele din urmă fundamentele și scopurile *Logicii* lui Hegel. În cursul acestei istorii sînt luate în considerație anumite domenii privilegiate ale ființei, ele ajungînd chiar să

călăuzească întreaga problematică: *ego cogito* al lui Descartes, subiectul, eul, rațiunea, spiritul, persoana. Toate aceste domenii rămîn neinterogate în privința ființei și a structurii ființei lor, tocmai pentru că întrebarea privitoare la ființă a fost cu desăvîrșire omisă. Dimpotrivă, fondul de categorii al ontologiei tradiționale este transpus, prin formalizări corespunzătoare și prin restricții pur negative, asupra acestei ființări sau, atunci cînd se are în vedere o interpretare ontologică a substanțialității subiectului, este chemată în ajutor dialectica.

Dacă pentru însăși întrebarea privitoare la ființă trebuie obținută transparența propriei ei istorii, atunci e nevoie de o relaxare a tradiției rigide și de o eliminare a straturilor acoperitoare aduse de ea. Această sarcină o înțelegem ca *destrucție** care se realizează pe *firul călăuzitor al întrebării privitoare la ființă*. Avem de împlinit o destrucție a fondului ontologiei antice așa cum ne-a fost el transmis și ea ne va conduce la experiențele originare prin care au fost obținute determinările prime ale ființei, determinări care de atunci au rămas călăuzitoare.

Această punere în lumină a provenienței conceptelor ontologice fundamentale, ca cercetare în urma căreia este eliberat „certificatul lor de naștere", nu are nimic de-a face cu o relativizare de proastă calitate a punctelor de vedere ontologice. Destrucția are tot atît de puțin sensul *negativ* al unei debarasări de

---

* Sensul cuvîntului „destrucție" (*Destruktion*), pe care Heidegger îl introduce aici, este unul pozitiv (el sfîrșește cu o recuperare) și, nu întîmplător, Heidegger alege varianta latină a cuvîntului, în locul germanului *Zerstörung*. *Destruere* înseamnă *ab-bauen*, a „de-construi", astfel încît *Destruktion* înseamnă „deconstrucție" și nu „nimicire", „devastare". Deoarece tradiția *acoperă*, deoarece ea obturează originea prin aluviuni, prin depuneri succesive, este nevoie, pentru a ajunge la sursele uitate ale problemei ființei, de o operație arheologică, de dezgroparea unui obiect prețios, prin înlăturarea straturilor ce s-au depus peste el de-a lungul vremii. Ontologia antică a pus întrebarea privitoare la ființă, dar prelucrările ulterioare ale acestei ontologii — latină, a Evului Mediu și a modernității — au acoperit, au ascuns, au deturnat și au făcut să cadă în uitare însăși problematica ființei.

La capătul *destrucției* ca *deconstrucție* apare „reluarea" (*Wiederholung*) întrebării uitate, „repetarea" întrebării privitoare la ființă și, astfel, promisiunea unui nou început. „Destrucția" este, așadar, răzbatere prin materia rezistentă a tradiției, înfruntare a ei, în vederea unei recuperări și ea face parte în chip necesar din „gigantomachia" modernă — „lupta de giganți" — pe care Heidegger o redeschide pentru dobîndirea sensului lui „a fi". „Destrucția" heideggeriană este un „gest gigantesc", pentru că ea presupune înfruntarea pe cont propriu a tradiției filozofiei europene de la Aristotel la Husserl, trecînd prin Descartes și prin tot idealismul german.

tradiția ontologică. Dimpotrivă, ea trebuie să așeze tradiția în posibilitățile ei pozitive, ceea ce înseamnă întotdeauna în *limitele* ei; acestea sînt date factic o dată cu fiecare punere a întrebării și cu delimitarea — trasată tocmai prin această întrebare — a cîmpului posibil al cercetării. Negînd, destrucția nu se raportează la trecut; critica ei îl vizează pe „astăzi" și modul dominant
[23] de tratare a istoriei ontologiei, fie că el ține de doxografie, de istoria spiritului sau de istoria problemelor. Însă destrucția nu vrea să îngroape trecutul în derizoriu; intenția ei e *pozitivă*, iar funcția ei negativă rămîne neexplicită și indirectă.

În cadrul lucrării de față, care are drept scop o elaborare fundamentală a întrebării privitoare la ființă, destrucția istoriei ontologiei, care aparține în chip esențial punerii acestei întrebări și care nu e posibilă decît în interiorul ei, nu poate fi realizată decît în marginea etapelor cu adevărat decisive ale acestei istorii.

Potrivit tendinței pozitive a destrucției trebuie mai întîi să ne întrebăm dacă (și în ce măsură) în cursul istoriei ontologiei interpretarea ființei a fost în vreun fel asociată tematic cu fenomenul timpului și dacă problematica temporalității [ființei], necesară în acest caz, a fost și a putut fi elaborată în chip fundamental. Primul și singurul care, în cercetarea sa, a mers o bucată de drum către investigarea dimensiunii temporalității [ființei], în speță care s-a lăsat mînat în această direcție, constrîns fiind de fenomenele însele — este Kant. Abia după ce problematica temporalității [ființei] va fi fixată vom reuși să aruncăm o lumină în obscuritatea doctrinei schematismului. Însă apucînd acest drum vom putea deopotrivă arăta *de ce* acest domeniu, în dimensiunile sale proprii și în funcția sa ontologică centrală, trebuia să-i rămînă lui Kant inaccesibil. Kant însuși știa foarte bine că se aventura într-un domeniu obscur: „Acest schematism al intelectului nostru, prin raport cu fenomenele și cu simpla lor formă, este o artă ascunsă în adîncurile sufletului omenesc, al cărui adevărat mecanism ne va fi greu să-l smulgem vreodată naturii pentru a-l înfățișa privirii noastre."[1] Lucrul în fața căruia Kant, ca să spunem așa, dă aici înapoi este cel care trebuie scos tematic și fundamental la lumină, dacă e adevărat că

---

[1] *Critica rațiunii pure*, B p. 180 și urm.

numele „ființă" trebuie să aibă un sens ce poate fi arătat. În ultimă instanță tocmai fenomenele prezentate în analiza care urmează sub titlul de „temporalitate" [a ființei] sînt *cele mai tainice* judecăți ale „rațiunii comune", analitica acestora fiind numită de Kant „preocuparea prin excelență a filozofilor".

Urmărind sarcina destrucției pe firul călăuzitor al problematicii temporalității [ființei], lucrarea care urmează va încerca să interpreteze capitolul despre schematism și, pornind de aici, doctrina kantiană a timpului. Totodată se va arăta de ce Kant [24] nu avea cum să pătrundă în problematica temporalității [ființei]. Două lucruri l-au împiedicat să o facă: pe de o parte, faptul că a omis întrebarea privitoare la ființă în genere și, legat de aceasta, faptul că i-a lipsit o ontologie tematică a *Dasein*-ului, ceea ce, în termeni kantieni spus, înseamnă o analitică ontologică prealabilă a subiectivității subiectului. În locul acesteia, Kant preia în chip dogmatic, chiar dacă vine cu aportul unor dezvoltări esențiale, poziția lui Descartes. Însă analiza pe care el o face timpului, în ciuda faptului că readuce în subiect acest fenomen, continuă să se orienteze după înțelegerea obișnuită a timpului, așa cum ne-a fost ea transmisă; acest fapt îl împiedică în cele din urmă pe Kant să pună în evidență fenomenul unei „determinații transcendentale a timpului" în structura și funcția care îi sînt proprii. Ca urmare a acestei duble influențe a tradiției, *legătura* hotărîtoare dintre *timp* și *„eu cuget"* rămîne cu totul obscură și nici nu ajunge vreodată să devină o problemă.

Prin preluarea poziției ontologice a lui Descartes, Kant face totodată o altă omisiune esențială: aceea a unei ontologii a *Dasein*-ului. Această omisiune, care exprimă tendința prin excelență proprie lui Descartes, este una hotărîtoare. Cu al său *„cogito sum"*, Descartes pretinde că așază filozofia pe un sol nou și sigur. Însă ceea ce el lasă nedeterminat în acest început „radical" este felul de a fi al lui *res cogitans*, mai precis *sensul ființei* lui *„sum"*. Punerea în evidență a fundamentelor ontologice neexprimate ca atare ale lui *„cogito sum"* este operația căreia îi va fi consacrată cea de a doua etapă pe drumul întoarcerii deconstructive în istoria ontologiei. Interpretarea nu se mulțumește să aducă dovada faptului că Descartes nu avea cum să nu omită în general întrebarea privitoare la ființă; ea arată de asemenea de ce

a ajuns el la opinia — cu acest „fapt-de-a-fi-sigur" absolut al lui *cogito* — că ar fi scutit de întrebarea privitoare la sensul ființei acestei ființări.

Totuși Descartes nu rămîne doar la această omisiune, acceptînd astfel un statut ontologic total nedeterminat pentru *res cogitans sive mens sive animus*. Prin considerațiile fundamentale ale *Meditațiilor* sale, el transpune ontologia medievală asupra acestei ființări, considerată de el ca *fundamentum inconcussum*. *Res cogitans* este determinat ontologic ca *ens*, iar sensul ființei lui *ens*, pentru ontologia medievală, este fixat în înțelegerea lui *ens* ca *ens creatum*. Dumnezeu ca *ens infinitum* este *ens i n c r e a t u m*. Însă creația în sensul cel mai larg — al producerii a ceva — este un moment structural esențial al conceptului antic de ființă.
[25] Aparentul nou început pe care Descartes îl propune filozofării se dezvăluie ca sădire a unei prejudecăți fatale pe baza căreia epoca următoare a omis să întreprindă o analitică ontologică tematică a „sufletului" pe firul călăuzitor al întrebării privitoare la ființă, o analitică ce trebuia să fie totodată o confruntare critică cu ontologia antică în forma în care ea a fost moștenită.

Orice cunoscător al Evului Mediu poate vedea că Descartes este „dependent" de scolastica medievală și că folosește terminologia acesteia. Însă cu această „descoperire" nu s-a cîștigat filozofic nimic atîta vreme cît nu e clar în ce măsură ontologia medievală a influențat în chip fundamental determinarea — în speță indeterminarea — ontologică a lui *res cogitans* în epocile care au urmat. Dimensiunea acestei influențe nu va putea fi apreciată decît dacă mai întîi vor fi evidențiate, pornind de la întrebarea privitoare la ființă, sensul și limitele ontologiei antice. Cu alte cuvinte, destrucția se vede pusă în fața sarcinii de a interpreta temeiul ontologiei antice în lumina problematicii temporalității [ființei]. Procedînd astfel, se va vedea că explicitarea antică a ființei ființării este orientată în sensul cel mai larg către „lume", respectiv către „natură" și că în fapt ea obține înțelegerea ființei pornind de la „timp". Dovada pentru aceasta — care desigur că este un fapt exterior și *numai atît* — este determinarea sensului ființei ca παρουσία, respectiv οὐσία, ceea ce ontologic-temporal înseamnă „prezență". Ființarea este concepută în

ființa ei ca „prezență", adică este înțeleasă prin referire la un mod determinat al timpului, „*prezentul*".

Problematica ontologiei grecești, asemeni problematicii oricărei ontologii, trebuie să-și ia firul călăuzitor pornind de la *Dasein*-ul însuși. *Dasein*-ul, adică ființa omului, în „definiția" sa obișnuită cît și în cea filozofică, este determinat ca ζῷον λόγον ἔχον, viețuitorul a cărui ființă este determinată esențial prin putința vorbirii. Λέγειν (cf. § 7, B) este firul călăuzitor pentru obținerea structurilor de ființă ale ființării pe care noi o întîlnim tocmai prin faptul că o desemnăm și că vorbim despre ea. De aceea ontologia antică, configurată o dată cu Platon, devine „dialectică". O dată cu elaborarea progresivă a însuși firului ontologic călăuzitor, adică a „hermeneuticii" λόγος-ului, apare posibilitatea ca problema ființei să fie înțeleasă într-un chip mai radical. „Dialectica", care era o stare de perplexitate autentic filozofică, devine de prisos. Aristotel nu mai avea pentru ea „nici un fel de înțelegere", *tocmai deoarece* o așază pe un sol mai radical, ridicînd-o la un alt nivel. Λέγειν însuși, în speță νοεῖν — simpla percepere a ceva de ordinul simplei-prezențe în pura ei stare de simplă-prezență, pe care deja Parmenide o luase drept călăuză pentru explicitarea ființei —, are structura temporală a purei „prezentizări" a ceva. Ființarea, care se arată în ea și pentru ea și care este înțeleasă ca ființare propriu-zisă, își primește explicitarea prin referire la ieșirea-ei-în-întîmpinare-în-prezent (*Gegen-wart*), adică este concepută ca prezență (οὐσία). [26]

Această explicitare grecească a ființei se realizează totuși fără a ști în vreun fel în chip expres care este firul călăuzitor care funcționează aici, fără a cunoaște sau chiar fără a înțelege funcția ontologică fundamentală a timpului, fără a vedea pe ce temei este posibil ca timpul să aibă această funcție. Dimpotrivă: timpul însuși este luat ca o ființare în rînd cu alte ființări și se încearcă surprinderea lui însuși în structura lui de ființă plecînd de la orizontul unei înțelegeri a ființei care îl ia ca reper în chip neexplicit și naiv.

În cadrul elaborării fundamentale a întrebării privitoare la ființă, care are loc în cele ce urmează, nu va putea fi prezentată în mod amănunțit interpretarea temporală a fundamentelor ontologiei antice, și mai ales a etapei ei celei mai înalte și mai pure

științific, cea a lui Aristotel. În locul acesteia, vom oferi o interpretare a tratatului lui Aristotel despre timp[2], care poate fi socotit ca *momentul decisiv* în care s-au pus bazele și s-au trasat limitele științei antice despre ființă.

Tratatul aristotelic despre timp este prima interpretare amănunțită, dintre cele care ne-au fost transmise, a acestui fenomen. Ea a determinat în chip esențial toate concepțiile ulterioare despre timp, inclusiv pe cea a lui Bergson. Din analiza conceptului aristotelic de timp devine totodată clar în chip retrospectiv că și concepția kantiană despre timp se mișcă în structurile propuse de Aristotel, ceea ce înseamnă că orientarea ontologică fundamentală a lui Kant — oricare ar fi diferențele pe care le presupune o nouă interogare — rămîne cea grecească.

Întrebarea privitoare la ființă își obține adevărata ei concretizare abia o dată cu realizarea unei destrucții a tot ceea ce ni s-a transmis la nivelul ontologiei. Prin această destrucție putem dovedi pe deplin că întrebarea privitoare la sensul ființei este de neocolit, demonstrîndu-se astfel că are sens să vorbim despre „reluarea" ei.

Orice cercetare desfășurată în acest domeniu în care „lucrul însuși este adînc învăluit"[3] trebuie să se ferească să-și supraaprecieze propriile rezultate. Căci o atare interogare se căznește ea însăși constant să facă posibilă deschiderea unui orizont mai originar și mai universal, de la care pornind să poată fi extras
[27] răspunsul la întrebarea: ce înseamnă „ființă"? Despre astfel de posibilități nu putem trata cu seriozitate și cu un cîștig real decît atunci cînd întrebarea privitoare la ființă a fost resuscitată și cînd a fost obținut un spațiu în care confruntările devin controlabile.

§ 7. *Metoda fenomenologică a cercetării*

O dată cu caracterizarea provizorie a obiectului tematic al cercetării (ființa ființării, respectiv sensul ființei în general), se pare că și metoda ei a fost deja schițată. Delimitarea ființei de ființare și explicarea ființei înseși este sarcina ontologiei. Numai

---

[2] *Fizica* Δ 10, 217, b 29–14, 224, a 17.

[3] Kant, *Critica rațiunii pure*, B p. 121.

că metoda ontologiei rămîne în cel mai înalt grad problematică atîta vreme cît așteptăm îndrumare din partea ontologiilor transmise de-a lungul istoriei sau din partea unor încercări similare. Deoarece termenul de ontologie este folosit pentru această cercetare într-un sens formal larg, orice încercare de a lămuri metoda ontologiei mergînd pe firul istoriei sale este de la bun început exclusă.

Prin folosirea termenului de ontologie nu e avută în vedere o disciplină filozofică anume, care ar fi legată de alte discipline. Nu este defel vorba de împlinirea unei sarcini ce ține de o disciplină preexistentă, ci invers: numai pornind de la necesitățile obiective ale unor întrebări determinate și de la felul de tratare cerut de „lucrurile însele" poate să ia naștere o atare disciplină.

O dată cu întrebarea călăuzitoare privitoare la sensul ființei, cercetarea se așază în orizontul întrebării fundamentale a filozofiei în general. Modul în care vom trata această întrebare este cel *fenomenologic*. Prin aceasta, lucrarea de față nu se pune nici în slujba vreunui „punct de vedere" și nici în slujba vreunei direcții, deoarece fenomenologia, atîta vreme cît se înțelege pe ea însăși, nu este și nici nu poate deveni vreodată vreuna din acestea două. Cuvîntul „fenomenologie" semnifică în primul rînd un *concept de metodă*. El nu caracterizează *ce*-ul concret al obiectelor cercetării filozofice, ci *cum*-ul lor. Cu cît un concept de metodă acționează mai autentic și cu cît el determină mai cuprinzător conturul fundamental al unei științe, cu atît mai originar este el înrădăcinat în confruntarea cu lucrurile însele, cu atît mai mult se îndepărtează el de ceea ce noi numim un procedeu tehnic, de genul celor care există, nu puține la număr, și în disciplinele teoretice.

Termenul „fenomenologie" exprimă o maximă care poate fi formulată astfel: „către lucrurile însele!" — și asta prin opoziție cu toate construcțiile lipsite de temei, cu găselnițele întîmplă- [28]
toare, prin opoziție cu preluarea de concepte care au doar aerul că sînt legitime, prin opoziție cu falsele întrebări care își croiesc adesea drum de-a lungul generațiilor, cu titlul de probleme. Însă această maximă — s-ar putea replica — este perfect subînțeleasă și, în plus, este o expresie a principiului oricărei cunoașteri științifice. De ce oare ceva care este de la sine înțeles

trebuie atunci să fie în chip expres reluat în titulatura unei cercetări? În fapt este vorba aici de un „de la sine înțeles" pe care vrem să îl privim mai îndeaproape, cel puțin în măsura în care acest lucru e important pentru limpezirea demersului acestei lucrări. Vom expune acum doar pre-conceptul de fenomenologie.

Cuvîntul are două părți componente: fenomen și logos; ambele trimit la termeni grecești: φαινόμενον și λόγος. Considerat în chip exterior, cuvîntul fenomenologie este format precum teologie, biologie, sociologie, nume care sînt traduse: știința despre Dumnezeu, știința despre viață, știința despre societate. Fenomenologia ar fi atunci *știința despre fenomene*. Pre-conceptul de fenomenologie trebuie pus în lumină prin caracterizarea înțelesului celor două părți componente ale cuvîntului — „fenomen" și „logos" — și prin fixarea sensului numelui *compus* din acestea. Istoria cuvîntului însuși, care se pare că a luat naștere în școala lui Wolff, nu are aici nici o importanță.

A. *Conceptul de fenomen*

Cuvîntul grec φαινόμενον, la care trimite termenul de „fenomen", derivă din verbul φαίνεσθαι care înseamnă: a se arăta; de aceea, sensul lui φαινόμενον este: ceea ce se arată, ceea ce este manifest; φαίνεσθαι însuși este forma *medie* a lui φαίνω — „a aduce la lumina zilei"; φαίνω aparține radicalului φα —, precum φῶς, lumina, strălucirea, adică acel ceva în care ceva poate să devină manifest, vizibil în el însuși. Trebuie de aceea *să stabilim* că semnificația cuvîntului *„fenomen"* este: *ceea-ce-se-arată-în-sine-însuși*, ceea ce este manifest. Φαινόμενα, „fenomenele", sînt atunci totalitatea a ceea ce se află în plină lumină a zilei sau care poate fi adus la lumină, ceea ce grecii identifică uneori pur și simplu cu τὰ ὄντα (ființarea). Ce-i drept, ființarea poate să se arate pornind de la ea însăși în diferite feluri, de fiecare dată după modul de acces la ea. Există chiar și posibilitatea ca ființarea să se arate drept ceea ce ea *nu* este în ea însăși. În această arătare de sine,
[29] ființarea „arată ca și..." O asemenea arătare de sine o numim *fapt-de-a-avea-aparența-a-ceva*. Tot astfel și în greacă cuvîntul φαινόμενον, fenomen, are semnificația de ceea-ce-arată-ca-și, de „ceea-ce-pare", de „aparență"; φαινόμενον ἀγαθόν trimite la un

bine care arată ca și, însă care „în realitate“ nu este drept ceea ce se dă a fi. Pentru înțelegerea mai adîncă a conceptului de fenomen, important este să vedem cum anume ceea ce este numit în cele două semnificații ale lui φαινόμενον („fenomen“ ca „ceea-ce-se-arată“ și „fenomen“ ca „aparență“) alcătuiește, potrivit structurii sale, un întreg. Numai în măsura în care ceva în genere pretinde, potrivit sensului său, să se arate, în speță să fie fenomen, el *poate* să se arate *ca* ceva care el *nu* este, poate „doar să arate ca și...“ În semnificația potrivit căreia φαινόμενον înseamnă „aparență“, semnificația originară (fenomenul înțeles ca „ceea ce este manifest“) este deja inclusă ca fundament al ei. Atribuim, terminologic vorbind, termenul de „fenomen“ semnificației pozitive și originare a lui φαινόμενον, iar fenomenul îl distingem de aparență ca modificare privativă a fenomenului. Însă ceea ce exprimă *cei doi* termeni nu are în primă instanță nimic de-a face cu ceea ce se numește în mod curent apariție (*Erscheinung*) sau chiar „simplă apariție“.

Se vorbește, de pildă, despre „simptomele unei boli“ (*Krankheitserscheinungen*). Prin acestea se au în vedere evenimentele somatice care se arată și care, în arătarea lor de sine drept cele ce se arată, „indică“ ceva care el însuși *nu* se arată. Survenirea unor asemenea evenimente, arătarea lor de sine, merge mînă în mînă cu prezența unor tulburări care, ele însele, nu se arată. Această apariție, ca apariție „a ceva“, *nu* semnifică deci cîtuși de puțin: a se arăta pe sine însuși, ci doar anunțarea a ceva care nu se arată prin ceva care se arată. Faptul-de-a-apărea (*Erscheinen*) este o *ne-arătare-de-sine*. Însă acest „ne-“ nu trebuie cîtuși de puțin să fie identificat cu negația privativă care determină structura aparenței (*Schein*). Ceea ce *nu* se arată *în felul care este propriu* lui ceea-ce-apare (*das Erscheinende*) nu poate niciodată nici să pară. Orice indiciu, orice mod de a se prezenta, orice simptom și simbol a ceva are structura formală fundamentală a faptului-de-a-apărea (*Erscheinen*), chiar dacă ele diferă unele de altele.

Deși „faptul-de-a-apărea“ nu este niciodată o arătare de sine în sensul de fenomen, totuși faptul-de-a-apărea este posibil *numai pe temeiul* unei *arătări de sine* a ceva. Însă această arătare de sine care face posibil faptul-de-a-apărea nu este însuși fap-

tul-de-a-apărea. Faptul-de-a-apărea este faptul-de-a-se-*anunța* prin ceva care se arată. Dacă spunem atunci că prin cuvîntul „apariție" trimitem la ceva în care ceva apare fără ca el însuși să fie o apariție, conceptul de fenomen nu este prin aceasta de-
[30] limitat, ci *presupus*, această presupoziție rămînînd însă acoperită, deoarece în determinarea aceasta de „apariție" cuvîntul „a apărea" este utilizat în dublu sens. Acel ceva prin care ceva „apare" înseamnă acel ceva prin care ceva se anunță, în sensul că nu se arată; iar cînd spunem „fără ca el însuși să-și facă «apariția»", „apariție" înseamnă *arătare de sine*. Această arătare de sine aparține însă în chip esențial acelui „ceva prin care" ceva se anunță. Fenomenele nu sînt așadar *niciodată* apariții, pe cînd orice apariție depinde de fenomene. Dacă definim fenomenul cu ajutorul unui concept de „apariție" care pe deasupra mai este și obscur, atunci totul este răsturnat cu susul în jos, iar o „critică" a fenomenologiei, realizată pe asemenea bază, este neîndoielnic o întreprindere hazardată.

Cuvîntul „apariție", la rîndul său, poate să aibă el însuși un dublu sens: pe de o parte *faptul-de-a-apărea* în sensul unei anunțări de sine ca ne-arătare de sine și, pe de altă parte, însuși acel-ceva-ce-anunță (*das Meldende selbst*) care, în arătarea sa de sine, indică ceva care nu se arată. Și, în sfîrșit, faptul-de-a-apărea poate fi folosit ca termen pentru adevăratul sens al fenomenului ca arătare de sine. Dacă desemnăm aceste trei lucruri distincte ca „apariție", atunci confuzia este inevitabilă.

Însă această confuzie este sporită în chip esențial și prin aceea că „apariție" mai poate avea și o altă semnificație. Dacă acel-ceva-ce-anunță — deci cel care, în arătarea sa de sine, indică ceea ce nu e manifest — este conceput ca ceva care survine în însuși ceea-ce-nu-e-manifest și care emană din el astfel încît ceea-ce-nu-este-manifest este gîndit ca ceva care prin esența sa nu este *niciodată* manifest, atunci apariție înseamnă producere, în speță ceea ce este produs, însă ceva care nu constituie ființa autentică a acelui ceva ce produce: apariție în sensul de „simplă apariție". Desigur, tocmai acel-ceva-ce-anunță și care este produs se arată el însuși în așa fel încît, ca emanație a acelui ceva pe care îl anunță, îl face pe acesta permanent să rămînă învăluit în el însuși. Însă această ne-arătare care învăluie nu este,

nici ea, aparență. Kant folosește termenul apariție (*Erscheinung*) în acest dublu sens. Apariții sînt, potrivit lui, în primul rînd „obiectele intuiției empirice", ceea ce se arată în această intuiție. Acest ceva care se arată („fenomen" în sensul autentic originar) este totodată „apariție" ca emanație anunțătoare a ceva care, apărînd, se *ascunde*.

În măsura în care „apariției" — în semnificația ei de anunțare de sine prin ceva care se arată — îi este constitutiv un fenomen (acesta putîndu-se însă transforma privativ în aparență), apariția la rîndul ei poate deveni simplă aparență. Într-o anumită lumină cineva poate să arate ca și cum ar avea obrajii roșii, iar această roșeață care se arată poate fi luată drept anunț pentru [31]
prezența febrei, care la rîndul ei indică o disfuncție în organism.

Fenomen — faptul-de-a-se-arăta-în-sine-însuși — semnifică un mod privilegiat în care ceva poate fi întîlnit. *Apariție*, dimpotrivă, înseamnă o relație de trimitere, ea însăși de ordinul ființării, care survine în ființarea însăși, în așa fel încît *elementul care trimite* (care anunță) nu-și poate satisface funcția posibilă decît dacă se arată în el însuși, dacă e „fenomen". Apariție și aparență sînt, ele însele, fundate în chipuri diferite în fenomen. Varietatea derutantă a „fenomenelor", care sînt desemnate prin termeni ca „fenomen", „aparență", „apariție", „simplă apariție", nu poate fi limpezită decît dacă de la bun început este înțeles conceptul de fenomen: ceea-ce-se-arată-în-sine-însuși.

Dacă surprindem conceptul de fenomen în felul acesta, lăsînd adică nedeterminat care anume ființare este socotită fenomen și rămînînd pur și simplu deschis dacă ceea-ce-se-arată este de fiecare dată o ființare sau un caracter pe care îl are ființa unei ființări, atunci putem spune că ceea ce am obținut este doar conceptul *formal* de fenomen. Însă dacă prin ceea-ce-se-arată înțelegem, oarecum în sensul lui Kant, ființarea care este accesibilă prin intuiția empirică, atunci conceptul formal de fenomen își află aplicația legitimă. Utilizat astfel, fenomenul acoperă semnificația conceptului *obișnuit* de fenomen. Acest concept obișnuit nu este însă conceptul fenomenologic de fenomen. În orizontul problematicii kantiene, ceea ce este conceput fenomenologic prin fenomen poate fi ilustrat — presupunînd totuși că există și alte diferențe — atunci cînd spunem: ceea ce deja se arată în

apariții, ceea ce de fiecare dată precedă și însoțește, chiar dacă în chip netematic, fenomenul înțeles în sensul obișnuit, poate să fie adus tematic la arătare de sine, iar tocmai acest ceva-care-se-arată-astfel-în-sine-însuși („formele intuiției") reprezintă fenomenele fenomenologiei. Căci, evident, spațiul și timpul trebuie să poată să se arate astfel — ele trebuie să poată deveni fenomene — în cazul în care Kant pretinde că avansează un enunț transcendental întemeiat pe ceva real, atunci cînd spune că spațiul este „înlăuntrul" *aprioric* al unei ordini.

Însă dacă a venit momentul să înțelegem în genere conceptul fenomenologic de fenomen, independent de felul în care ceea-ce-se-arată poate fi determinat mai îndeaproape, atunci aceasta presupune inevitabil că trebuie să înțelegem sensul conceptului formal de fenomen și sensul folosirii lui corecte într-o semnificație obișnuită. — Înainte de a fixa pre-conceptul de fenomenologie, trebuie să delimităm semnificația λόγος-ului, pentru ca să devină limpede în ce sens fenomenologia poate să fie „știința despre" fenomene.

B. *Conceptul de logos*

[32] La Platon și la Aristotel, conceptul de λόγος are mai multe sensuri, și anume în așa fel încît semnificațiile au tendința să se separe unele de altele, fără să fie călăuzite în chip pozitiv de o semnificație fundamentală. În fapt este vorba de o simplă aparență care se menține atîta vreme cît interpretarea nu reușește să surprindă în chip adecvat semnificația fundamentală în conținutul ei primordial. Obișnuim să spunem că semnificația fundamentală a lui λόγος este „discurs" (*Rede*); această traducere literală devine cu adevărat valabilă abia atunci cînd pornim de la determinarea a ceea ce înseamnă discursul însuși. Istoria ulterioară a semnificației cuvîntului λόγος și mai cu seamă interpretările multiple și arbitrare ale filozofiei care a urmat acoperă constant semnificația autentică a „discursului", care este totuși îndeajuns de evidentă. Λόγος este „tradus", ceea ce înseamnă întotdeauna explicitat, ca rațiune, judecată, concept, definiție, temei, raport. Însă cum poate „discurs" să se modifice pînă într-acolo încît, atunci cînd utilizăm științific limbajul, λόγος să ajungă să însemne toate cele enumerate mai sus? Chiar și atunci

cînd λόγος este înțeles în sensul de enunț, iar enunțul în sensul de „judecată", chiar și atunci este posibil ca prin această traducere aparent corectă semnificația fundamentală să fie totuși ratată, mai ales dacă judecata este concepută în sensul cine știe cărei „teorii a judecății" din zilele noastre. Λόγος nu semnifică defel — și în orice caz nu în primul rînd — judecată, dacă prin aceasta se înțelege o „legare" sau o „luare de poziție" (acceptare — respingere).

Dimpotrivă, λόγος ca discurs înseamnă, asemeni lui δηλοῦν, a face manifest lucrul despre care „este vorba" în discurs. Aristotel a explicat mai precis această funcție a vorbirii ca ἀποφαίνεσθαι[4]. Λόγος-ul face ca ceva să se vadă (φαίνεσθαι), în speță acel ceva despre care este vorba; și face acest lucru fie *pentru* cel care vorbește (diateza medie), fie pentru cei ce vorbesc între ei. Discursul „face să se vadă" ἀπὸ..., pornind chiar de la acel ceva despre care este vorba. În discurs (ἀπόφανσις), în măsura în care el este autentic, *ceea ce* este spus trebuie să fie extras *din* acel ceva despre care se vorbește, în așa fel încît comunicarea prin discurs, în ceea ce ea spune, face manifest acel ceva despre care ea vorbește și totodată îl face accesibil altuia. Aceasta este structura λόγος-ului ca ἀπόφανσις. Dar nu oricărui „discurs" îi este propriu *acest* mod de a face manifest în sensul faptului-de-a-face-să-se-vadă care pune în evidență. Rugămintea (εὐχή), de pildă, face deopotrivă manifest, însă într-un chip diferit.

În împlinirea lui concretă, actul discursiv (faptul-de-a-face-să-se-vadă) are caracterul vorbirii, al exprimării prin cuvinte. Λόγος-ul este φωνή și în speță φωνή μετὰ φαντασίας, exprimare **[33]** sonoră prin care, de fiecare dată, ceva este adus în cîmpul privirii.

Și numai *deoarece* funcția λόγος-ului ca ἀπόφανσις rezidă în faptul-de-a-face-să-se-vadă care pune în evidență ceva, numai de aceea λόγος-ul poate avea forma structurală a lui σύνθεσις. *Synthesis* nu înseamnă aici legarea și cuplarea de reprezentări, mînuirea de evenimente psihice și punerea lor în legătură, toate acestea ridicînd apoi „problema" felului în care legăturile, o dată create ca ceva interior, trebuie să se acorde cu elementele fizice

---

[4] Cf. *De interpretatione*, cap. 1–6, apoi *Metafizica* Z 4 și *Etica Nicomahică* Z.

exterioare. Συν are aici o semnificație pur apofantică și vrea să spună: a face să se vadă ceva în *aflarea sa laolaltă* cu ceva, a face să se vadă ceva *ca* ceva.

Și la fel, deoarece λόγος-ul este un fapt-de-a-face-să-se-vadă, *tocmai de aceea* el poate fi adevărat sau fals. Iar aici important este să ne desprindem de acea construcție care este conceptul adevărului în sensul de „acord". Această idee nu e în nici un caz cea primordială în conceptul de ἀλήθεια. „Faptul-de-a-fi-adevărat" propriu λόγος-ului ca ἀληθεύειν vrea să spună că, în λέγειν ca ἀποφαίνεσθαι, ființarea *despre care* este vorba e scoasă în afară din ascunderea ei și e făcută să se vadă ca un neascuns (ἀληθές), este *des-coperită*. La fel, „faptul-de-a-fi-fals" (ψεύδεσθαι) înseamnă același lucru cu a înșela în sensul de *a acoperi*: a pune ceva în fața a ceva (făcîndu-l astfel să fie văzut) și a-l prezenta, în consecință, *ca* ceva care el *nu* este.

Însă deoarece „adevărul" are acest sens, iar λόγος-ul este un mod determinat al faptului-de-a-face-să-se-vadă, tocmai de aceea λόγος-ul nu poate fi considerat ca „loc" primordial al adevărului. Atunci cînd adevărul este determinat — așa cum se întîmplă astăzi în mod curent — drept ceea ce aparține „în chip propriu" judecății și cînd în sprijinul acestei teze este invocat Aristotel, invocarea aceasta este ilegitimă și, mai cu seamă, conceptul elin al adevărului este greșit înțeles. „Adevărat", în sensul grec, și deci mai originar decît amintitul λόγος, este αἴσθησις, perceperea sensibilă pură a ceva. În măsura în care o αἴσθησις țintește de fiecare dată către ale sale ἴδια, în speță către ființarea care de fiecare dată, în chip natural, nu este accesibilă decît *prin* și *pentru* această αἴσθησις (de pildă, cea care țintește culorile), în această măsură perceperea este întotdeauna adevărată. Ceea ce înseamnă: vederea des-coperă întotdeauna culori, ascultarea des-coperă întotdeauna sunete. Însă „adevărat" în sensul cel mai pur și mai originar, adică des-coperind și neputînd niciodată să acopere, este νοεῖν-ul pur, perceperea consideră pur și simplu determinările de ființă cele mai simple ale ființării ca atare. Acest νοεῖν nu poate niciodată să acopere, nu poate fi niciodată fals; el poate fi cel mult o *nepercepere*, ἀγνοεῖν, fiind atunci insuficient pentru accesul simplu, adecvat.

[34] Cînd ceva nu se mai împlinește sub forma purului fapt-de-a-face-să-se-vadă, ci recurge de fiecare dată, atunci cînd e vorba

de a fi scos la lumină, la un alt lucru, astfel încît el face de fiecare dată să se vadă ceva *ca* ceva, el primește o structură de sinteză și, o dată cu ea, posibilitatea de a acoperi. „Adevărul de ordinul judecății" nu este însă decît cazul contrar al acestei acoperiri — adică un fenomen al adevărului *fundat în mai multe feluri*. Realismul și idealismul ratează în egală măsură sensul conceptului elin de adevăr, singurul de la care plecînd poate fi în general înțeleasă posibilitatea a ceva precum „doctrina ideilor" socotită ca o *cunoaștere* filozofică.

Iar λόγος poate să însemne *rațiune* tocmai deoarece funcția λόγος-ului rezidă în simplul fapt-de-a-face-ceva-să-se-vadă, în *faptul-de-a-face-să-fie-percepută* ființarea. Și iarăși, deoarece λόγος este folosit nu numai cu semnificația de λέγειν, ci deopotrivă de λεγόμενον (ceea ce este indicat ca atare), și deoarece λεγόμενον nu este nimic altceva decît ὑποκείμενον — care, de fiecare dată deja, stă, ca simplă-prezență, *la baza* oricărei desemnări prin cuvînt și a oricărei discutări —, din această cauză λόγος ca λεγόμενον înseamnă temei, *ratio*. Și, în sfîrșit, deoarece λόγος ca λεγόμενον poate de asemenea să însemne acel ceva desemnat ca ceva și care a devenit vizibil în relația sa cu ceva, în „relaționalitatea" lui, de aceea λόγος primește semnificația de *relație* și *raport*.

Această interpretare a „discursului apofantic" este suficientă pentru a lămuri funcția primordială a λόγος-ului.

C. *Pre-conceptul fenomenologiei*

Atunci cînd ne reprezentăm concret ceea ce a rezultat din interpretarea „fenomenului" și a „*logos*"-ului, ne sare în ochi relația internă dintre lucrurile pe care le au în vedere cei doi termeni. Cuvîntul „fenomenologie" poate fi formulat în grecește astfel: λέγειν τὰ φαινόμενα; însă λέγειν înseamnă ἀποφαίνεσθαι. Atunci „fenomenologie" vrea să spună: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: a face să se vadă de la sine însuși ceea-ce-se-arată, așa cum se arată de la sine însuși. Acesta este sensul formal al cercetării care își dă numele de fenomenologie. Însă ceea ce este exprimat în felul acesta nu e altceva decît maxima formulată mai sus: „Către lucrurile înseile!"

Ca sens, termenul fenomenologie este așadar diferit de denumiri precum teologie sau altele asemenea. Acestea numesc

obiectele științelor corespunzătoare, potrivit conținutului care le este propriu fiecăreia dintre ele. Termenul „fenomenologie" nu numește obiectul cercetărilor ei și nici nu caracterizează conținutul acestor cercetări. Cuvîntul dă doar o lămurire referitoare
[35] la *felul* în care *ceea ce* trebuie să fie prelucrat în această știință urmează să fie pus în lumină și tratat. Știință „despre" fenomene înseamnă: o *asemenea* sesizare a obiectelor sale, încît tot ceea ce e de discutat despre ele trebuie să fie tratat printr-o punere în lumină directă și printr-o legitimare directă. Expresia tautologică „fenomenologie descriptivă" are în fond același sens. Descrierea nu înseamnă aici un procedeu în genul, să spunem, al morfologiei botanice; termenul acesta are, pe de altă parte, un sens prohibitiv: ținerea la distanță a oricărei determinări nelegitimate. Caracterul descrierii înseși, sensul specific al λόγος-ului pot fi stabilite în primul rînd pornind de la „realitatea" a ceea ce trebuie „descris", adică a ceea ce trebuie să capete o definiție științifică potrivit cu felul în care noi îl întîlnim ca fenomen. Semnificația conceptului formal și obișnuit de fenomen ne îndreptățește să numim în chip formal fenomenologie orice punere în lumină a ființării așa cum se arată ea în ea însăși.

Însă prin raport cu ce anume trebuie de-formalizat conceptul formal de fenomen în direcția unui concept fenomenologic și cum anume poate fi el deosebit de cel obișnuit? Ce anume este ceea ce fenomenologia trebuie „să facă să se vadă"? Ce anume este ceea ce, într-un sens privilegiat, trebuie numit „fenomen"? Ce anume este, potrivit esenței sale, *în chip necesar* tema unei puneri în lumină *explicite*? În chip evident tocmai ceea ce, în primă instanță și cel mai adesea, *nu* se arată; ceea ce — prin raport cu ceea ce în primă instanță și cel mai adesea se arată — este *ascuns*, însă care în același timp este ceva care în chip esențial ține de ceva care în primă instanță și cel mai adesea se arată, și anume în așa fel încît îi constituie sensul și temeiul.

Însă ceea ce într-un sens de excepție rămîne *ascuns* sau care recade în *acoperire* sau nu se arată decît *„disimulat"* nu este cutare sau cutare ființare, ci, așa cum au arătat considerațiile noastre inaugurale, *ființa* ființării. Ea poate fi acoperită pînă într-acolo încît să fie uitată, iar întrebarea privitoare la ea și la sensul ei să nu fie pusă. Prin urmare, ceea ce pretinde, într-un sens privi-

legiat și pornind de la realitatea care îi e cea mai proprie, să devină fenomen este tocmai ceea ce fenomenologia a luat în „posesie" tematic ca obiect.

Fenomenologia este modul de acces la ceea ce trebuie să devină temă a ontologiei și totodată modul în care îi dăm o determinare care să-l legitimeze. *Ontologia nu este posibilă decît ca fenomenologie.* În conceptul fenomenologic de fenomen, acel ceva care se arată este ființa ființării, sensul ei, modificările și derivatele ei. Iar această arătare de sine nu este una oarecare și nici ceva de ordinul faptului-de-a-apărea. Ființa ființării nu poate [36]
cîtuși de puțin să fie ceva „în spatele căruia" se mai află ceva „care nu apare".

„În spatele" fenomenelor fenomenologiei nu se află în chip esențial nimic altceva, însă ceea ce are să devină fenomen poate foarte bine să fie ascuns. Și tocmai pentru că fenomenele, în primă instanță și cel mai adesea, *nu* sînt date, tocmai de aceea este nevoie de fenomenologie. Starea de acoperire este conceptul complementar (*Gegenbegriff*) al „fenomenului".

Starea de acoperire a fenomenelor poate fi de diferite feluri. Un fenomen poate mai întîi să fie acoperit în sensul că el este încă *ne-des-coperit*. În privința sa atunci nu există nici cunoaștere, nici necunoaștere. Un fenomen poate apoi să fie *obturat*. Ceea ce înseamnă că el a fost cîndva des-coperit, însă că apoi a recăzut în acoperire. Aceasta poate deveni totală sau, cum se întîmplă de obicei, ceea ce a fost mai înainte des-coperit este încă vizibil, chiar dacă doar ca aparență. Totuși cîtă aparență, atîta „ființă". Această acoperire ca „disimulare" este cea mai răspîndită și cea mai periculoasă, deoarece aici posibilitățile de a ne înșela și de a fi induși în eroare sînt deosebit de persistente. Structurile de ființă (și deopotrivă conceptele lor) care, deși ne sînt disponibile, rămîn învăluite în privința rădăcinilor lor pot foarte bine, aflîndu-se în interiorul unui „sistem", să-și revendice legitimitatea. Prinse în construcția unui sistem, ele se dau drept ceva care nu are nevoie de nici o altă justificare, drept ceva care este „clar" și care, de aceea, poate sluji ca punct de plecare pentru o deducție progresivă.

Acoperirea însăși, fie că este concepută în sensul de ascundere, de obturare sau de disimulare, are la rîndul ei o îndoită

posibilitate. Există acoperiri întîmplătoare așa cum există altele necesare, adică cele întemeiate în felul de a subzista al lucrului des-coperit. Orice concept sau orice propoziție fenomenologică extrase originar sînt pîndite, în măsura în care sînt comunicate sub forma unui enunț, de posibilitatea denaturării. Ele sînt transmise mai departe pierzîndu-și înțelesul și înrădăcinarea lor și devin o simplă teză fără acoperire. Posibilitatea ca „ceea ce a fost captat" originar să se închisteze și să ne scape ține de travaliul concret al fenomenologiei înseși. Iar dificultatea acestei cercetări constă tocmai în faptul că ea trebuie, într-un sens pozitiv, să se exercite critic față de ea însăși.

Felul în care ființa și structurile ființei sînt întîlnite în modul fenomenului trebuie mai înainte de toate să fie *cucerit*, extrăgîndu-l din obiectele fenomenologiei. De aceea *punctul de plecare* al analizei ca și *accesul* la fenomen și *traversarea* straturilor acoperitoare dominante pretind, toate, o asigurare metodologică pro-
[37] prie. Ideea sesizării „originare" și „intuitive" a fenomenelor și a explicării lor este opusul naivității unei „contemplări" întîmplătoare, „nemijlocite" și nereflectate.

O dată ce am delimitat pre-conceptul de fenomenologie, putem acum stabili și semnificația termenilor *„fenomenal"* și *„fenomenologic"*. Numim „fenomenal" ceea ce este dat și este explicitabil în modul în care este întîlnit fenomenul; de aceea și vorbim despre structuri fenomenale. Iar „fenomenologic" înseamnă tot ceea ce ține de modul punerii în lumină și de explicare și care constituie aparatul conceptual pe care îl pretinde această cercetare.

Deoarece fenomenul în înțeles fenomenologic este întotdeauna doar ceea ce constituie ființa, iar ființa este de fiecare dată ființă a ființării, este mai întîi nevoie, dacă vrem să scoatem la iveală ființa, de o corectă prezentare a ființării înseși. Aceasta trebuie de asemenea să se arate după modul de acces care îi aparține în chip firesc. Astfel conceptul obișnuit de fenomen devine fenomenologic relevant. Sarcina noastră prealabilă — aceea de a asigura „fenomenologic" ființarea exemplară ca punct de plecare pentru analitica autentică — este de la bun început prefigurată tocmai pornind de la scopul acestei analitici.

Considerată pe linia conținutului ei, fenomenologia este știința despre ființa ființării — ontologie. Din felul în care am lămu-

rit sarcinile ontologiei a rezultat necesitatea unei ontologii fundamentale care ar urma să aibă ca temă ființarea privilegiată ontologic-ontic, deci *Dasein*-ul, și anume în așa fel încît această ontologie să ajungă să facă din problema cardinală — care este cea a întrebării privitoare la sensul ființei în genere — însăși problema sa. Din cercetarea însăși va rezulta că sensul metodologic al descrierii fenomenologice este *explicitarea*. Λόγος-ul fenomenologiei *Dasein*-ului are caracterul lui ἑρμηνεύειν. Datorită acestuia, înțelegerea ființei inerentă *Dasein*-ului însuși ajunge *să cunoască* sensul autentic al ființei precum și structurile fundamentale ale ființei *Dasein*-ului. Fenomenologia *Dasein*-ului este *hermeneutică* în semnificația originară a cuvîntului, potrivit căreia el desemnează activitatea explicitării. Însă în măsura în care prin des-coperirea sensului ființei și a structurilor fundamentale ale *Dasein*-ului în genere este pus în lumină orizontul oricărei cercetări ontologice ulterioare a ființării de ordinul *Dasein*-ului, această hermeneutică devine totodată „hermeneutică" în sensul de elaborare a condițiilor de posibilitate pentru orice cercetare ontologică. Și în măsura în care, în sfîrșit, *Dasein*-ul are preeminență ontologică în raport cu orice ființare — în calitatea lui de ființare aflată în posibilitatea existenței —, hermeneutica primește, ca explicitare a ființei *Dasein*-ului, un al treilea **[38]**
sens specific, în speță sensul, filozofic vorbind *primordial*, al unei analitici a existențialității existenței. În această hermeneutică, în măsura în care ea elaborează ontologic istoricitatea *Dasein*-ului ca o condiție ontică a posibilității istoriografiei, se înrădăcinează apoi ceea ce nu poate fi numit decît în chip derivat „hermeneutică": metodologia științelor de tip istoriografic ale spiritului.

Ființa ca temă fundamentală a filozofiei nu este o specie a unei ființări și totuși ea privește fiecare ființare în parte. „Universalitatea" ei trebuie căutată undeva mai sus. Ființa și structura ființei stau mai presus de orice ființare și de orice determinație posibilă, la rîndul ei ființătoare, a unei ființări. *Ființa este t r a n s c e n d e n s-ul pur și simplu.* Transcendența ființei *Dasein*-ului este una privilegiată, în măsura în care în ea rezidă posibilitatea și necesitatea celei mai radicale *individuații*. Orice deschidere de ființă ca *transcendens* este cunoaștere *transcenden-*

tală. Adevărul fenomenologic (starea de deschidere a ființei) este veritas transcendentalis.

Ontologia și fenomenologia nu sînt două discipline diferite aparținînd, în rînd cu altele, filozofiei. Ambii termeni caracterizează filozofia însăși potrivit obiectului ei și potrivit modului ei de tratare. Filozofia este ontologie fenomenologică universală, avînd ca punct de plecare hermeneutica *Dasein*-ului, care, ca analitică a *existenței*, a fixat capătul firului călăuzitor al oricărei interogări filozofice acolo de unde ea *izvorăște* și acolo unde ea se *repercutează*.

Cercetările care urmează au devenit posibile doar pe terenul pregătit de E. Husserl, ale cărui *Logische Untersuchungen* / *Cercetări logice* au permis fenomenologiei să iasă la lumină. Lămuririle privitoare la pre-conceptul fenomenologiei arată că ceea ce este esențial în ea nu rezidă în *realitatea* ei ca „direcție" filozofică. Mai presus decît realitatea stă *posibilitatea*. Nu putem înțelege fenomenologia decît dacă o surprindem ca posibilitate.[5]

În ce privește caracterul greoi și „nemăiestria" expresiei în cursul analizelor care urmează, se cuvine să facem această re-
[39] marcă: una este să dai socoteală de *ființare* în chip narativ și altceva este să surprinzi ființarea în *ființa* ei. Pentru cea din urmă sarcină nu numai cuvintele sînt cele care adesea ne lipsesc, ci în primul rînd „gramatica". Dacă ne este permis să facem o trimitere la cercetări mai vechi de analitică a ființei și desigur incomparabile între ele ca nivel, atunci să punem alături pasaje ontologice din *Parmenide* al lui Platon sau capitolul 4 din cartea a VII-a a *Metafizicii* lui Aristotel cu un pasaj narativ din Tucidide și atunci se va vedea cît de ieșite din comun erau formulările cu care grecii s-au văzut asaltați din partea filozofilor lor. Iar acolo unde forțele sînt cu mult mai plăpînde și, în plus, domeniul de ființă ce urmează să fie deschis este, ontologic vor-

[5] Dacă cercetarea care urmează face cîțiva pași înainte în deschiderea „lucrurilor însele", autorul îi rămîne îndatorat în primul rînd lui E. Husserl, care, în cursul anilor de ucenicie ai autorului la Freiburg, i-a permis acestuia să se familiarizeze — deopotrivă prin îndrumarea sa personală plină de abnegație cit și prin generozitatea cu care i-a pus la dispoziție cercetările sale inedite — cu domeniile cele mai diferite ale investigației fenomenologice.

bind, cu mult mai dificil decît acela care le era dat grecilor, pedanteria în forjarea conceptelor și caracterul rigid al expresiei vor fi cu atît mai accentuate.

§ 8. *Planul lucrării*

Întrebarea privitoare la sensul ființei este cea mai universală și cea mai vidă; însă ea poate fi totodată individualizată deosebit de precis, raportînd-o la fiecare *Dasein* în parte. Obținerea conceptului fundamental de „ființă" și prefigurarea aparatului conceptual ontologic pe care el îl cere, precum și modificările lui necesare au nevoie de un fir călăuzitor concret. Universalitatea conceptului de ființă nu intră în contradicție cu „caracterul special" al cercetării, adică nu ne împiedică să pătrundem pînă la ființă pe calea unei interpretări speciale a unei ființări anumite, *Dasein*-ul, aici trebuind să fie dobîndit orizontul înțelegerii și explicitării posibile a ființei. Dar însăși această ființare este în sine „istorică", astfel încît cea mai proprie elucidare ontologică a sa devine în chip necesar o interpretare „de tip istoriografic".

Elaborarea întrebării privitoare la ființă se distribuie astfel în două sarcini diferite, acestora corespunzîndu-le împărțirea lucrării în două părți:

Partea întîi: Interpretarea *Dasein*-ului pe linia temporalității și explicarea timpului ca orizont transcendental al întrebării privitoare la ființă.

Partea a doua: trăsăturile fundamentale ale unei destrucții fenomenologice a istoriei ontologiei pe firul călăuzitor al problematicii temporalității [ființei].

Partea întîi se împarte în *trei secțiuni*:

1. Analiza fundamentală pregătitoare a *Dasein*-ului.
2. *Dasein* și temporalitate.
3. Timp și ființă.

Partea a doua se împarte de asemenea *în trei secțiuni*: [40]

1. Doctrina lui Kant despre schematism și despre timp ca treaptă prealabilă a unei problematici a temporalității [ființei].

2. Fundamentul ontologic pentru *cogito sum* al lui Descartes și felul în care ontologia medievală a fost preluată în problematica lui *res cogitans*.
3. Lucrarea lui Aristotel despre timp ca moment decisiv în care s-au pus bazele fenomenale și s-au trasat limitele ontologiei antice.*

* Din acest plan inițial al lucrării, Heidegger nu a realizat decît *Partea întîi*, iar din aceasta numai primele două secțiuni. În *Scrisoarea despre umanism* (cf. *Originea operei de artă*, București, 1982, pp. 321–367), Heidegger explică în ce măsură acest lucru s-a petrecut pentru că limba nu a mai putut urma gîndirea sau, mai precis, pentru că Heidegger nu și-a putut găsi limbajul adecvat pentru gîndirea lui. Dar, spune Heidegger, chiar și așa, „gîndirea, care în lucrarea cu acest titlu încearcă să facă cîțiva pași înainte, nu este nici astăzi depășită". Iar o „gîndire care eșuează" e cu totul altceva decît „«filozofarea» despre eșec" (cf. *op. cit.*, p. 348). Aluzia ironică la existențialismul lui Sartre, foarte *en vogue* în anul cînd Heidegger scrie *Scrisoarea* (1946), e foarte clară.

Partea întîi

Interpretarea *Dasein*-ului pe linia temporalității și explicarea timpului ca orizont transcendental al întrebării privitoare la ființă

Secțiunea întîi

Analiza fundamentală pregătitoare a *Dasein*-ului

Ființarea care trebuie interogată în primul rînd atunci cînd punem întrebarea privitoare la sensul ființei este ființarea avînd caracterul *Dasein*-ului. Analitica existențială pregătitoare a *Dasein*-ului are ea însăși nevoie, potrivit specificului ei, de o expunere preliminară și de o delimitare prin raport cu cercetările aparent echivalente ei (capitolul I). O dată fixat punctul de plecare pentru această cercetare, se cuvine să scoatem la iveală o structură fundamentală a *Dasein*-ului: faptul-de-a-fi-în-lume (capitolul II). Faptul-de-a-fi-în-lume, ca „apriori" al explicitării *Dasein*-ului, nu este defel o determinație artificial alcătuită, ci o structură care își păstrează, originar și constant, integralitatea. Însă această structură oferă perspective diferite asupra momentelor sale constitutive. Păstrînd în permanență în cîmpul privirii întregul de fiecare dată prealabil al acestei structuri, se cuvine însă să degajăm fiecare dintre aceste momente în calitatea lor de fenomene. Devin atunci obiect al analizei: lumea (*Welt*) în mundaneitatea (*Weltlichkeit*) ei (capitolul III), faptul-de-a-fi-în-lume ca fapt-de-a-fi-laolaltă și ca fapt-de-a-fi-sine (capitolul IV), faptul-de-a-sălășlui-în ca atare (capitolul V). Pe baza analizei acestei structuri fundamentale care e faptul-de-a-fi-în-lume putem să indicăm în chip provizoriu ființa *Dasein*-ului. Sensul existențial al ființei *Dasein*-ului este *grija* (capitolul VI). [41]

CAPITOLUL I

Expunerea sarcinii uneî analize pregătitoare a *Dasein*-ului

§ 9. *Tema analiticii* D a s e i n*-ului*

Fiinţarea a cărei analiză ne revine ca sarcină sîntem de fiecare dată noi înşine. Fiinţa acestei fiinţări este *de fiecare dată a mea*. Ţine de fiinţa acestei fiinţări ca această fiinţare însăşi să se raporteze la fiinţa sa. Ca fiinţare cu o astfel de fiinţă, ea este
[42] remisă propriei sale fiinţe. *Fiinţa* este cea pe care această fiinţare însăşi o are de fiecare dată ca miză a sa. Din această caracterizare a *Dasein*-ului rezultă două lucruri:

1. „Esenţa" acestei fiinţări rezidă în faptul că ea are-de-a-fi (*das Zu-sein*). Cviditatea (*essentia*) acestei fiinţări, în măsura în care se poate în general vorbi despre aşa ceva în cazul ei, trebuie să fie concepută pornind de la fiinţa ei (*existentia*). Însă aici este tocmai sarcina ontologiei de a arăta că, dacă desemnăm fiinţa acestei fiinţări ca existenţă, acest termen nu are şi nu poate avea semnificaţia ontologică a termenului *existentia*, aşa cum ne-a fost el transmis; potrivit felului în care ne-a fost transmis, termenul *existentia* înseamnă ontologic *fapt-de-a-fi-simplă-prezenţă* (*Vorhandensein*), un fel de a fi care îi este total străin fiinţării ce are caracterul *Dasein*-ului. Cu gîndul de a evita orice confuzie, vom folosi pentru termenul *existentia* întotdeauna expresia interpretativă *simplă-prezenţă* (*Vorhandenheit*), păstrînd „existenţă" numai pentru *Dasein*, ca determinare a fiinţei lui.

„Esenţa" D a s e i n*-ului rezidă în existenţa lui.** Caracterele ce pot fi puse în lumină în cazul acestei fiinţări nu sînt de aceea

---

* *Existenţa* este singurul proiect *deschis* de a fi. Nici o altă fiinţare, în afara *Dasein*-ului, nu poate exista, adică nu se poate defini *pe măsură ce este*. Pentru că are posibilităţi, pentru că poate alege, pentru că poate vrea şi se poate hotărî, *Dasein*-ul îşi trăieşte *esenţa* ca esenţă mişcătoare a lui „are-de-a-fi" (*hat zu sein*). „Are-de-a-fi" înseamnă de fapt două lucruri: 1) *Dasein*-ul îl *are ca sarcină* permanentă pe propriul său „a fi";

„proprietăți" de ordinul simplei-prezențe ale unei ființări-simplu-prezente „arătînd" în cutare sau cutare fel, ci, de fiecare dată, moduri posibile ale ei de a fi și nimic altceva. Orice fapt-de-a-fi-în-cutare-fel al acestei ființări este primordial ființă. Iată de ce termenul „*Dasein*", prin care desemnăm această ființare, nu exprimă *quid*-ul său, precum în cazul unei mese, al unei case, al unui pom — ci ființa.

2. Ființa, cea pe care o are ca *miză* această ființare în ființa sa, este de fiecare dată „a mea". De aceea *Dasein*-ul nu poate fi niciodată conceput ontologic ca un caz sau ca un exemplar al unei specii de ființare de ordinul ființării-simplu-prezente. Acestei ființări-simplu-prezente ființa proprie îi este „indiferentă" sau, mai precis, ea „este" în așa fel încît ființa ei nu-i poate fi nici indiferentă, nici neindiferentă. Desemnarea *Dasein*-ului, potrivit caracterului de *de-fiecare-dată-al-meu** ce aparține acestei ființări, trebuie să fie însoțită întotdeauna de pronumele *personal*: „eu sînt", „tu ești".

Și, iarăși, *Dasein*-ul este „al meu" de fiecare dată în cutare sau cutare mod de a fi. În ce mod anume *Dasein*-ul este „de fie-

---

2) *Dasein*-ul *urmează să fie* în lumina posibilităților pe care le are de împlinit. Pentru că el nu *este* niciodată (ceva definitiv), pentru că el nu este „esență" (cviditate bine încadrabilă în contururile unei definiții definitive), „*«esența» D a s e i n-ului rezidă în existența sa*", adică în singura formă de a fi care contrazice cviditatea încremenită a esenței. Heidegger pune aici cuvîntul „esență" între ghilimele tocmai pentru a sublinia că *Dasein*-ul nu poate avea esență. Definiția este de altminteri oximoronică: „esența" *Dasein*-ului — adică neclintirea sa — este „existența" sa, adică ceea ce se definește din mers, mobilitatea extremă. Stabilitatea (esența) *Dasein*-ului este tocmai instabilitatea sa (existența). Cf. *Excurs asupra cîtorva termeni heideggerieni*, articolul *Existență, existenție1, existențial, existențiali*.

* „Caracterul de de-fiecare-dată-al-meu" traduce termenul creat de Heidegger (*Jemeinigkeit*) prin conceptualizarea sintagmei *je meines* („de fiecare dată al meu") introduse deja din a doua propoziție a paragrafului 9. Francezii (Martineau, Greisch) au încercat găsirea unui corespondent de un singur cuvînt pentru *Jemeinigkeit* în *mienneté* („al-meu"-itate), din care lipsește însă nuanța lui *je* („de fiecare dată"), iar traducătorii de limbă engleză au dat ca echivalent pe *mineness*.

Prin acest termen, Heidegger își propune să scoată *Dasein*-ul din registrul *obiectului*: *Dasein*-ul nu este o ființare în rînd cu altele, care poate fi investigată prin întrebarea *ce?*; fiind singura ființare care se definește fără încetare, care are mereu „de-a-fi", care are propria-i ființă ca miză permanentă, *Dasein*-ul nu are *o* ființă care poate fi cercetată asemeni unui obiect „simplu-prezent" și determinată o dată pentru totdeauna. Eu mă definesc de fiecare dată ca *cine?* prin posibilitățile *mele* sau făcîndu-le *ale mele* pe ale altora sau pe ale tuturor (cum se va întîmpla în cazul „caracterului mediu" al *Dasein*-ului).

care dată al meu", acest lucru a fost decis cumva de la bun început. Ființarea care, în ființa sa, are ca *miză* însăși această ființă se raportează la ființa sa ca la posibilitatea ei cea mai proprie. *Dasein*-ul *este* de fiecare dată posibilitatea sa și el nu o „are" doar ca pe o proprietate, ca pe ceva simplu-prezent. Și tocmai pentru că *Dasein*-ul este de fiecare dată în chip esențial posibilitatea sa, tocmai de aceea *poate* această ființare în ființa sa să se „aleagă" pe sine, poate să se cîștige sau să se piardă pe sine, în speță să nu se cîștige níciodată sau să se cîștige doar „aparent". Să se fi pierdut sau să nu se fi cîștigat încă, *Dasein*-ul nu poate decît în măsura în care, potrivit esenței sale, el este un *Dasein* care poate fi *autentic*, adică ceva care își poate aparține în chip pro-
[43] priu. Ambele moduri de a fi, *autenticitatea* și *neautenticitatea* — aceste cuvinte sînt alese terminologic în sensul cel mai riguros al cuvîntului —, se întemeiază în faptul că *Dasein*-ul este determinat în general prin acel „de-fiecare-dată-al-meu". Însă neautenticitatea *Dasein*-ului nu înseamnă defel o ființă „împuținată" sau un grad „mai scăzut" de ființă. Dimpotrivă, neautenticitatea poate să determine *Dasein*-ul în ipostazele sale cele mai concrete, ca atunci cînd sîntem prinși de o activitate anume, stimulați sau interesați de ceva sau pur și simplu cînd ne bucurăm.

Cele două caractere schițate ale *Dasein*-ului, pe de o parte preeminența lui *„existentia"* asupra lui *essentia* și, pe de altă parte, acel „de-fiecare-dată-al-meu" indică deja că o analitică a acestei ființări urmează să se confrunte cu o regiune fenomenală cu totul aparte. Această ființare nu are niciodată felul de a fi a ceea ce este doar simplă-prezență în interiorul lumii. De aceea ea nici nu poate fi dată tematic din capul locului în modul în care des-coperim o ființare-simplu-prezentă. Prezentarea ei corectă nu este cîtuși de puțin de la sine înțeleasă, drept care determinarea ei constituie ea însăși o parte esențială din analitica ontologică a acestei ființări. De îndată ce ne-am asigurat că prezentarea acestei ființări a fost realizată corect, devine totodată posibil ca această ființare să ajungă în genere să fie înțeleasă în ființa sa. Oricît de provizorie ar fi însă analiza, ea cere întotdeauna să-i fie asigurat un punct de plecare corect.

Dasein-ul se determină ca ființare pornind de fiecare dată de la o posibilitate* care el *este* și pe care, în ființa sa, într-un fel sau altul el o înțelege. Acesta este sensul formal al constituției existențiale a *Dasein*-ului. Însă un asemenea lucru ne spune că dacă vrem să interpretăm *ontologic* această ființare, atunci problematica ființei sale trebuie dezvoltată pornind de la existențialitatea existenței sale. Ceea ce totuși nu înseamnă că *Dasein*-ul trebuie construit pornind de la o posibilă idee concretă de existență. În momentul de debut al analizei trebuie mai cu seamă să ne ferim să interpretăm *Dasein*-ul avînd în vedere un anumit moment al existenței sale, bine diferențiat, ci *Dasein*-ul trebuie des-coperit în nediferențierea acelui „în primă instanță și cel mai adesea".** Această nediferențiere specifică cotidianității *Dasein*-ului *nu este defel nimic*, ci este o caracteristică fenomenală pozitivă a acestei ființări. Orice mod de a exista, așa cum este el, pornește de la acest fel de a fi care este cotidianitatea și se reîntoarce în el. Această nediferențiere cotidiană a *Dasein*-ului o numim *caracter mediu****.

---

* Ca posibilitate, *Dasein*-ul este *tot ce poate fi un om*: resentimentar, tandru, sculptor, funcționar, abătut, boxeur, laș, nehotărît, cîntăreț etc. etc. Prin „posibilitate", Heidegger înțelege așadar zestrea de deschideri posibile ale *Dasein*-ului către un „a fi" sau altul. Iubirea este o posibilitate a *Dasein*-ului, suferința, mila, ura etc., dar deopotrivă știința, filozofia sau religia. Toate acestea îi stau „la îndemînă", depinzînd de fiecare dintre noi să ne definim (sau să fi fost definiți) într-o direcție sau alta. Acum nu iubesc, dar în principiu pot iubi, nu sînt filozof, dar în principiu aș putea sau aș fi putut fi. Fiecare dintre determinările mele de ființă pleacă de la o posibilitate pe care o aleg, pe care alții au ales-o pentru mine sau în care pur și simplu mă trezesc într-o bună zi.

** Analiza, vrea să spună Heidegger, nu pornește de la felul în care noi ne-am definit la un moment dat al existenței noastre, dînd curs unei posibilități care ne creează un destin autentic absolut diferențiat. Dimpotrivă, ea pornește de la ceea ce „în primă instanță și cel mai adesea" sîntem în „cenușiul" existenței noastre, în „cotidianitatea" noastră, în neautenticitatea noastră de primă instanță: luăm metroul dimineața, mîncăm la prînz în bufetul de la serviciu, ne uităm seara la televizor etc. *Zunächst und zumeist* („în primă instanță și cel mai adesea"), care la prima vedere nu sînt decît două cuvinte banale, au la Heidegger, atunci cînd apar în binom, o adevărată valoare metodologică. Pe aceasta Heidegger o subliniază el însuși la sfîrșitul cărții (cf. p. [370]): „Am folosit deseori, în analizele de mai înainte, expresia «în primă instanță și cel mai adesea». «În primă instanță» înseamnă: modul în care *Dasein*-ul este «manifest» în acel «a-fi-laolaltă» al spațiului public, chiar și atunci cînd, «în fond», el «a depășit» în chip existențial cotidianitatea. «Cel mai adesea» înseamnă: modul în care *Dasein*-ul se arată, nu întotdeauna, dar «de regulă» pentru oricine."

*** *Durchschnittlichkeit* — este de fapt situația care rezultă la capătul unei secționări mediane menite să ofere imaginea-robot, nivelată, a unor elemente modulate diferit,

Și deoarece cotidianitatea medie constituie onticul de primă instanță al ființării acesteia, tocmai din această pricină ea a fost și este mereu *trecută cu vederea* atunci cînd se pune problema să explicăm *Dasein*-ul. Ceea ce ontic ne este cel mai aproape și bine cunoscut reprezintă, ontologic vorbind, departele maxim, necunoscutul, cel care, în semnificația sa ontologică, este permanent scăpat din vedere. Cînd Augustin se întreabă: *Quid autem propinquius meipso mihi?* și trebuie să răspundă: *ego certe*
[44] *laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*[1], atunci acest lucru nu e valabil doar pentru opacitatea ontică și pre-ontologică a *Dasein*-ului, ci, într-un grad și mai înalt încă, pentru sarcina ontologică ce constă nu numai în a nu rata această ființare în felul ei de a fi care, fenomenal vorbind, ne este cel mai aproape, ci și în a o face accesibilă, caracterizînd-o în chip pozitiv.

Însă cotidianitatea medie a *Dasein*-ului nu trebuie privită ca un simplu „aspect". Deopotrivă în ea, și chiar în modul neautenticității, rezidă *a priori* structura existențialității. Și deopotrivă în ea *Dasein*-ul are ca miză, într-un fel determinat, propria lui ființă, la care el se raportează în modul cotidianității medii, fie și doar în modul fugii *din fața* acestei ființe și al uitării *de* ea.

Însă prin explicarea *Dasein*-ului în cotidianitatea sa medie nu obținem doar niște structuri medii în sensul unei nedeterminări care șterge contururile. Ceea ce ontic *este* în modul caracterului mediu poate foarte bine să fie conceput ontologic

---

dar care fac parte din aceeași mulțime. „A secționa de la un capăt la altul" (*durchschnitten*) este un procedeu statistic, care se soldează cu imaginea medie a obiectelor analizate. Felul în care oamenii arată zi de zi, în „cotidianitatea lor" (*Alltäglichkeit*), în „mediocritatea" lor, se obține prin această tăietură completă care traversează comunitatea *Dasein*-ului. Ceea ce rezultă la capătul acestei operații este *Dasein*-ul impersonal, cel care trăiește sub specia lui „se" („se zice asta", „se face asta", „se poartă asta", „se ascultă muzica asta" etc.), și pe care Heidegger îl va analiza, ca ipostază a *Dasein*-ului neautentic, în capitolul IV al acestei secțiuni, cel dedicat lui *das Man* („impersonalul «se»").

[1] *Confessiones*, lib. 10, cap. 16 [„Însă ce e mai aproape de mine decît mine însumi? [...] Eu unul în orice caz mă străduiesc în această privință și mă străduiesc în privința mea însumi. Am devenit pentru mine însumi un pămînt neprielnic și care îmi cere nespus de multă osteneală"].

în structuri pregnante, care structural nu se deosebesc defel de determinările ontologice ale unei ființe *autentice* a *Dasein*-ului.*

Toate cele explicate cu ajutorul analiticii *Dasein*-ului sînt obținute prin considerarea structurii existenței sale. Deoarece se determină pornind de la existențialitate, caracterele ființei *Dasein*-ului le numim *existențiali*. Aceștia trebuie clar deosebiți de determinările de ființă ale ființării care nu e de ordinul *Dasein*-ului și pe care le numim *categorii*. Aici acest cuvînt — „categorie" — este preluat și păstrat în semnificația sa primordial ontologică. Ontologia antică ia ca teren exemplar pentru explicitarea ființei ființarea întîlnită înăuntrul lumii. Modul de acces la această ființare este νοεῖν, respectiv λόγος. Prin acestea este întîlnită ființarea. Ființa acestei ființări trebuie însă să fie sesizată (făcută vizibilă) printr-un λέγειν privilegiat, astfel încît această ființă să devină din capul locului inteligibilă ca ceea ce ea este și este deja în fiecare ființare. În orice discutare (λόγος) a ființării este implicată deja desemnarea ființei. Această desemnare prealabilă a ființei este κατηγορεῖσθαι. În primă instanță, acest cuvînt înseamnă: a acuza în mod public, a-i pune cuiva ceva în seamă în prezența tuturor. Utilizat ontologic, termenul înseamnă: a pune, așa zicînd, în seama ființării ceea ce ea este de fiecare dată deja ca ființare, adică a o face tuturor, în ființa ei, vizibilă. Ceea ce a fost vizat și a devenit vizibil prin aceas- [45]
tă vedere sînt tocmai κατηγορίαι. Ele circumscriu determinările apriorice ale ființării care poate fi desemnată și luată în discuție, în felurite chipuri, printr-un λόγος. Existențialii și categoriile sînt cele două posibilități fundamentale pentru caracterele ființei. Ființarea care le corespunde cere să fie interogată primordial de fiecare dată într-un mod diferit: ființarea este un *cine* (existență) sau un *ce* (simplă-prezență în sensul cel mai larg). Despre legătura dintre cele două moduri ale caracterelor ființei nu se poate trata decît după ce orizontul întrebării privitoare la ființă a fost limpezit.

* Faptul că analitica existenței se exersează mai întîi pe „mediocritatea" cotidianului nu impietează asupra valorii interpretării ce rezultă de aici. Cu alte cuvinte, existențialii neautenticității sînt, pentru analitica însăși, la fel de importanți ca aceia care vor rezulta din analiza modurilor autenticității. Existențialul *das Man* („impersonalul «se»") nu este cu nimic mai prejos, în economia analizei existențiale, decît, să spunem, „starea de hotărîre".

În *Introducere* s-a sugerat deja că analiticii existențiale a *Dasein*-ului îi incumbă deopotrivă o sarcină a cărei urgență nu este aproape cu nimic mai mică decît aceea a întrebării înseși privitoare la ființă: scoaterea în evidență a *acelui* apriori care trebuie să fie vizibil pentru ca întrebarea „ce este omul?" să poată fi discutată filozofic. Analitica existențială a *Dasein*-ului se situează *înaintea* oricărei psihologii, antropologii sau chiar biologii. Prin delimitarea de aceste cercetări posibile ale *Dasein*-ului, tema analiticii poate dobîndi un contur și mai clar încă. În același timp, necesitatea ei va fi astfel și mai convingător demonstrată.

§ 10. Delimitarea analiticii D a s e i n-ului de antropologie, psihologie și biologie

După ce tema unei cercetări a fost prefigurată în termeni pozitivi, rămîne întotdeauna important să vedem ceea ce ea nu trebuie să fie, chiar dacă discuțiile privitoare la ceea ce nu trebuie făcut devin lesne sterile.* Trebuie arătat că interogările și cercetările de pînă acum vizînd *Dasein*-ul, indiferent de abundența lor factică, sînt văduvite de problema autentică, *filozofică*, că așadar, atîta vreme cît persistă în această carență, ele nu *pot* pretinde să realizeze vreodată ceea ce își propun în fond să facă. Delimitările analiticii existențiale de antropologie, psihologie și biologie nu se referă decît la întrebarea fundamental ontologică. Din punctul de vedere al „teoriei științei", ele sînt în chip necesar insuficiente, fie și numai pentru faptul că structura de știință a disciplinelor amintite — și nu „profesionalismul științific" al celor care lucrează la promovarea lor — este astăzi cît se poate de problematică, avînd nevoie de noi impulsuri care trebuie să provină tocmai din problematica ontologică.

Dacă avem în vedere istoria domeniului, intenția analiticii existențiale poate fi lămurită astfel: Descartes, căruia i se atri-

---

* Acest „principiu metodologic" (negativul după determinarea pozitivului) va fi utilizat de Heidegger întocmai, un an mai tîrziu, în conferința ținută mai întîi la Tübingen (9 martie 1927), *Fenomenologie și teologie*, cînd, după ce ni se spune ce anume este teologia ca știință, ni se spune apoi ce *nu* este ea, în speță nu filozofie, știință sau psihologie a religiei. (Cf. GA 9, p. 59, trad. rom. în *Repere pe drumul gîndirii*, Editura Politică, 1988, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, p. 416.)

buie descoperirea lui *cogito sum* ca bază de pornire a interogării [46]
filozofice moderne, a cercetat în anumite limite *cogitare*-le lui *ego*. În schimb el nu discută deloc despre *sum*, chiar dacă îl consideră tot atît de originar ca și pe *cogito*. Analitica vine să pună întrebarea ontologică privitoare la ființa lui *sum*. Abia atunci cînd ființa acestui *sum* este determinată devine sesizabil felul de a fi al acelor *cogitationes*.

Ce-i drept, această exemplificare istorică a intenției analiticii poate în același timp să inducă în eroare. Una din primele sale sarcini va fi să demonstreze că postularea unui eu și a unui subiect date în primă instanță ratează din temelie conținutul fenomenal al *Dasein*-ului. Orice idee de „subiect" — cu excepția celei care a fost lămurită în prealabil printr-o determinare ontologică fundamentală — se împărtășește *ontologic* din postularea lui *subjectum* (ὑποκείμενον), oricît de energic este contestată, ontic vorbind, „substanța sufletului" sau „reificarea conștiinței". Reitatea însăși are la rîndul ei nevoie de o legitimare a provenienței ei ontologice, pentru ca apoi să putem întreba ce trebuie înțeles *în chip pozitiv* printr-o *ființă* nereificată a subiectului, sufletului, conștiinței, spiritului, persoanei. Toți acești termeni numesc domenii de fenomene determinate și care „pot fi modelate"; stupefiant este însă că, atunci cînd îi folosim, nu simțim nevoia de a ne întreba în privința ființei ființării pe care o desemnăm astfel. Nu e vorba de aceea de nici o îndărătnicie terminologică dacă evităm aceste cuvinte, precum și pe cele ca „viață" și „om", atunci cînd desemnăm ființarea care sîntem noi înșine.

Pe de altă parte, în orice „filozofie a vieții" înțeleasă științific și onest — expresia spune tot atît de mult pe cît spune „botanica plantelor" — se află o tendință neexplicită către înțelegerea ființei *Dasein*-ului. Rămîne însă izbitor — și acesta este neajunsul fundamental al filozofiei amintite — faptul că „viața" însăși ca fel de a fi nu devine ontologic o problemă.

În cercetările sale, W. Dilthey și-a pus permanent întrebarea privitoare la „viață". Pornind de la „viața" însăși ca întreg, el a căutat să înțeleagă „trăirile" acestei vieți, în conexiunea lor de structură și de dezvoltare. Elementul relevant filozofic al „psihologiei ca știință a spiritului" pe care el a elaborat-o nu trebuie

căutat în faptul că ea refuză să se mai orienteze către elemente și atomi psihici pentru a recompune apoi din bucăți viața sufletului — ea țintește, dimpotrivă, către „întregul vieții" și către „forme" —, ci în faptul că Dilthey, în toate acestea și *înainte* de orice, era pe drumul său către întrebarea privitoare la „viață".
[47] Desigur, tocmai aici se vădesc cel mai mult și limitele problematicii sale, precum și cele ale aparatului conceptual prin care ea a trebuit să se exprime. Însă aceste limite le împărtășesc cu Dilthey și Bergson toate curentele „personalismului", determinate de ei, precum și toate tendințele către o antropologie filozofică. Nici măcar interpretarea fenomenologică a personalității, mult mai radicală și mai pătrunzătoare, nu ajunge la dimensiunea întrebării privitoare la ființa *Dasein*-ului. Interpretările personalității făcute de Husserl[2] și Scheler, cu toate că diferă din punctul de vedere al interogării pe care o pun în joc, al realizării lor și al orientării pe care o are concepția lor despre lume, coincid în negativ prin aceea că nu își mai pun întrebarea privitoare la *„faptul-de-a-fi*-persoană". Dacă alegem interpretarea lui Scheler ca exemplu, o facem nu numai pentru că ea ne stă la dispoziție[3], ci deoarece Scheler accentuează ca atare în chip explicit faptul-de-a-fi-persoană și caută să-l determine pe calea unei delimitări a ființei specifice a actelor prin contrast cu orice „realitate psihică". Persoana, potrivit lui Scheler, nu poate niciodată să fie gîndită ca un lucru sau ca o substanță, ea „este dimpotrivă ceea ce este trăit în mod simultan, în nemijlocitul

---

[2] Cercetările lui E. Husserl referitoare la personalitate sînt încă inedite. Orientarea fundamentală a problematicii se vădește deja în lucrarea *Philosophie als strenge Wissenschaft / Filozofia ca știință riguroasă*, apărută în *Logos* I, 1910, p. 319. Cercetarea progresează simțitor în partea a doua a lucrării *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie / Idei pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică* (Husserliana IV), a cărei primă parte (vezi prezentul *Jahrbuch*, vol. I, 1913) înfățișează problematica „conștiinței pure" ca teren pentru explorarea constituirii fiecărei realități. Cea de a doua parte prezintă analizele amănunțite ale constituirii și le tratează în trei secțiuni: 1. Constituirea naturii materiale. 2. Constituirea naturii animate. 3. Constituirea lumii spirituale (atitudinea personalistă față de cea naturalistă). Husserl își începe prezentarea cu cuvintele: „Dilthey a surprins desigur problemele dominante, direcțiile muncii de realizat, însă el nu a ajuns încă să formuleze în chip decisiv aceste probleme și nici să dea soluțiile metodologic corecte." De la această primă elaborare, Husserl a împins mai departe studiul acestor probleme și a comunicat în prelegerile sale de la Freiburg părți importante din el.

[3] Cf. prezentul *Jahrbuch*, vol I, 2, (1913) și II (1916), cf. în special p. 242 și urm.

său, ca *unitate* a trăirii, și nicidecum un lucru doar gîndit în urma și în afara trăitului nemijlocit"[4]. Persoana nu este o ființă reică substanțială. În plus, ființa persoanei nu poate să se reducă la un subiect alcătuit din acte raționale care urmează anumite legi.

Persoana nu este lucru, nu este substanță, nu este obiect. E accentuat în felul acesta lucrul pe care îl sugerează Husserl[5] atunci cînd revendică pentru unitatea persoanei o constituție [48] esențial diferită de cea a lucrurilor din natură. Ceea ce spune Scheler despre persoană, Husserl formulează deopotrivă despre acte: „Însă niciodată un act nu este și un obiect; căci ține de esența ființei actelor de a nu fi trăite decît în însăși împlinirea lor și de a nu fi date decît în reflecție."[6] Actele sînt ceva non-psihic. Ține de esența persoanei faptul că ea nu există decît în împlinirea actelor intenționale, ea *nefiind* astfel în chip esențial obiect. Orice obiectivizare psihică a actelor, și astfel orice concepere a lor ca ceva psihic este identică cu depersonalizarea. În orice caz, persoana este dată ca împlinitor al actelor intenționale, legate prin unitatea unui sens. Ființa psihică nu are astfel nimic de-a face cu faptul-de-a-fi-persoană. Actele sînt împlinite, persoana este împlinitorul actelor. Însă care este sensul ontologic al lui „a împlini", cum poate fi determinat în chip pozitiv ontologic felul de a fi al persoanei? Numai că întrebarea critică nu poate rămîne aici. Întrebarea poartă asupra ființei omului în întregul lui, pe care sîntem obișnuiți să-l concepem ca unitate trup-suflet-spirit. Trup, suflet, spirit sînt termeni ce pot desemna, la rîndul lor, domenii de fenomene care sînt detașabile tematic în vederea unor cercetări determinate; în anumite limite, nedeterminarea lor ontologică poate să nici nu fie luată în seamă. Însă în întrebarea privitoare la ființa omului, aceasta nu poate fi obținută prin însumarea felurilor de a fi — care în plus mai urmează și să fie determinate — ale trupului, sufletului și spiritului. Și chiar pentru o încercare ontologică care ar vrea să procedeze astfel ar trebui presupusă o anumită idee despre ființa întregului. Ceea ce blochează însă întrebarea fundamentală privitoare la ființa *Dasein*-ului — sau o abate de pe calea

---

[4] *Ibid.*, vol. II, p. 243.

[5] Cf. *Logos* I, *ibid.*

[6] *Ibid.*, p. 246.

ei — este orientarea exclusivă către antropologia antic-creștină, ale cărei fundamente ontologice insuficiente sînt ignorate pînă și de personalism și de filozofia vieții. Antropologia tradițională implică:

1. Definiția omului drept ζῷον λόγον ἔχον, interpretată ca *animal rationale*, ca viețuitoare rațională. Însă felul de a fi al lui ζῷον este înțeles aici în sensul simplei-prezențe și al survenirii. Λόγος-ul este o dotare superioară, al cărui mod de a fi rămîne tot atît de obscur pe cît cel al ființării astfel compuse.

2. Celălalt fir călăuzitor pentru determinarea ființei și a esenței omului este unul *teologic*: καὶ εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν, *faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem*.[7] Antropologia creștin-teologică, [49] pornind de aici și preluînd totodată definiția antică, dobîndește o explicitare a ființării pe care noi o numim om. Însă întocmai precum ființa lui Dumnezeu, ființa lui *ens finitum* este și ea interpretată ontologic cu mijloacele ontologiei antice. Pe parcursul epocii moderne definiția creștină a fost de-teologizată. Însă ideea „transcendenței", în speță că omul este ceva care trimite dincolo de sine, își are rădăcinile în dogmatica creștină, despre care nu se poate spune că ar fi transformat vreodată ființa omului într-o problemă ontologică. Această idee de transcendență, potrivit căreia omul este mai mult decît o ființă dotată cu înțelegere, a funcționat în metamorfoze felurite. Proveniența ei poate fi ilustrată prin citatele următoare: *„His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus* t r a n s s c e n d e r e t *usque ad Deum et aeternam felicitatem."*[8] *„Also auch der mensch... sin* u f s e h e n h a t *uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er nach siner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee* n a c h s c h l ä g t, *etwas* z u z u g s z u *jm hat,*

---

[7] *Facerea*, I, 26 [„Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și după asemănarea noastră"].

[8] Calvin, *Institutio* I, 15, § 8. [„Prin aceste daruri minunate, condiția primă a omului a fost de o asemenea excelență încît rațiunea, inteligența, cumpătarea și judecata sa nu se aplicau numai la cîrmuirea vieții pămîntești, ci *treceau dincolo*, pînă la Dumnezeu și la fericirea eternă."]

das alles on zwyfel allein darus flüßt, daß er nach der b i l d n u ß Gottes geschaffen ist."[9]

Originile relevante pentru antropologia tradițională — definiția greacă și firul călăuzitor teologic — indică faptul că, pe parcursul încercării de a determina esența ființării „om", întrebarea privitoare la ființa acestuia rămîne dată uitării, că această ființă este concepută mai degrabă ca „subînțeleasă", în sensul *faptului-de-a-fi-simplă-prezență* propriu celorlalte lucruri create. Aceste două fire călăuzitoare ajung să se împletească în antropologia modernă din clipa în care *res cogitans* — conștiința, complexul trăirilor — servește ca punct de plecare metodologic. Însă în măsura în care *cogitationes* rămîn la rîndul lor nedeterminate ontologic, în speță sînt luate iarăși neexplicit și „de la sine înțeles" ca ceva „dat" a cărui „ființă" nu este supusă întrebării, problematica antropologică rămîne nedeterminată în fundamentele ei ontologice decisive.

Același lucru este valabil și pentru „psihologie", ale cărei tendințe antropologice sînt astăzi incontestabile. Absența fundamentului ontologic nu poate fi suplinită prin aceea că antropologia și psihologia sînt comasate într-o *biologie* generală. Dacă avem în vedere modurile posibile de concepere și de explicitare ale biologiei, atunci, ca „știință a vieții", ea este întemeiată în ontologia *Dasein*-ului, chiar dacă nu exclusiv în ea. Viața [50] este un fel specific de a fi, dar, prin esența ei, ea nu e accesibilă în chip esențial decît în *Dasein*. Ontologia vieții se împlinește pe calea unei interpretări privative, ea determină ceea ce trebuie să fie pentru ca ceva care nu-e-altceva-decît-viață să poată fi. Viața nu este nici simplă-prezență, dar nici *Dasein*. De asemenea, *Dasein*-ul nu trebuie niciodată determinat ontologic în așa fel încît să fie privit ca viață — (ontologic nedeterminat) și ca încă ceva pe deasupra.

Spunînd că antropologia, psihologia și biologia nu pot să dea un răspuns univoc și ontologic suficient întemeiat la întreba-

---

[9] Zwingli, *Von der Klarheit des Wortes Gottes / Despre limpezimea cuvîntului lui Dumnezeu*, în *Deutsche Schriften* I, 56 [„Însă prin faptul că omul *privește către înalt*, către Dumnezeu și către Cuvîntul său, el arată în mod limpede că prin natura lui este născut aproape de Dumnezeu, că el *i se aseamănă*, că are un *raport* cu el, lucruri care neîndoielnic vin din faptul că a fost creat după *chipul* lui Dumnezeu"].

rea privitoare la *felul de a fi* al acestei ființări care sîntem noi înșine, nu am formulat nici o judecată la adresa activității pozitive a acestor discipline. Însă, pe de altă parte, trebuie mereu să fim conștienți de faptul că aceste fundamente ontologice nu pot fi niciodată deschise ulterior în chip ipotetic pornind de la un material empiric; aceste fundamente, dimpotrivă, sînt întotdeauna deja „prezente", de îndată ce materialul empiric este fie și numai *adunat*. Faptul că cercetarea pozitivă nu vede aceste fundamente și le consideră subînțelese nu dovedește cîtuși de puțin că ele nu stau la bază și că nu deschid problema într-un sens mult mai radical decît poate s-o facă oricare dintre tezele științei pozitive.[10]

§ 11. Analitica existențială și interpretarea Dasein-ului primitiv. Dificultățile obținerii unui „concept natural de lume"

Interpretarea *Dasein*-ului în cotidianitatea sa nu este însă identică cu descrierea unei trepte primitive a *Dasein*-ului, a cărei cunoaștere poate fi foarte bine obținută empiric de către antropologie. *Cotidianitatea nu se confundă cu primitivitatea*. Cotidianitatea este dimpotrivă un mod de a fi al *Dasein*-ului și atunci — și tocmai atunci — cînd *Dasein*-ul se mișcă într-o cultură de-
[51] osebit de dezvoltată și diferențiată. Pe de altă parte, *Dasein*-ul primitiv are și el posibilitatea unei ființe necotidiene, așa cum are cotidianitatea *sa* specifică. Orientarea analizei *Dasein*-ului către „viața popoarelor primitive" poate să aibă o semnificație metodologică pozitivă, în măsura în care „fenomenele primitive" sînt adesea mai puțin acoperite și mai puțin complicate, de vreme ce nu survine încă o autoexplicitare extinsă a acestui *Dasein*. *Dasein*-ul primitiv ne vorbește adesea mai direct, de

[10] Însă deschiderea apriori-ului nu este construcție „aprioricӑ". Datorită lui E. Husserl am reînvățat nu numai să înțelegem sensul oricărei „empirii" filozofice autentice, ci și să mînuim unealta necesară în acest caz. „Apriorismul" este metoda oricărei filozofii științifice care se înțelege pe sine. Deoarece el nu are nimic comun cu construcția, cercetarea apriori-ului cere pregătirea corectă a terenului fenomenal. Orizontul proxim, care trebuie să fie pregătit pentru analitica *Dasein*-ului, rezidă în cotidianitatea sa medie.

vreme ce el cunoaște o contopire originară cu „fenomenele" (luate în sensul pre-fenomenologic). Felul acela de a concepe, care nouă ne poate părea stîngaci și grosolan, poate fi util pentru o degajare genuină a structurilor ontologice ale fenomenelor.

Însă pînă acum etnologia este cea care ne-a pus la dispoziție cunoașterea primitivilor. Iar etnologia, de la prima „înregistrare" a materialului, de la prima lui triere și prelucrare, se mișcă la nivelul anumitor pre-concepte și explicitări ale *Dasein*-ului uman în general. Nu este defel sigur că psihologia cotidiană — sau chiar și psihologia științifică și sociologia de care etnologul se slujește — oferă garanția științifică pentru o posibilitate de acces adecvată la fenomenele ce trebuie cercetate sau pentru explicitarea și transmiterea lor. Și aici ne întîlnim cu aceeași situație ca în cazul disciplinelor amintite. Etnologia presupune deja o analitică satisfăcătoare a *Dasein*-ului ca fir călăuzitor. Însă deoarece științele pozitive nici nu „pot" și nici nu trebuie să aștepte travaliul ontologic al filozofiei, demersul cercetării se va împlini nu ca un „progres", ci ca o *reluare* și o purificare mai transparentă ontologic a ceea ce va fi fost ontic des-coperit.[11]

Oricît de lesne ar fi să se facă o delimitare formală a problematicii ontologice de cercetarea ontică, realizarea și, înainte de orice, *punctul de plecare* al unei analitici existențiale a *Dasein*-ului nu sînt lipsite de dificultate. În sarcina acestei analitici se află un deziderat care nu dă pace filozofiei de multă vreme, dar pe care ea nu l-a împlinit niciodată: *elaborarea ideii unui „con-* [52]

[11] Recent, E. Cassirer a făcut din *Dasein*-ul mitic tema unei interpretări filozofice (cf. *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil: *Das mythische Denken*, 1925 / *Filozofia formelor simbolice*, partea a doua: *Gîndirea mitică*). Această cercetare pune la dispoziția celei etnologice fire călăuzitoare mai solide. Din perspectiva problematicii filozofice, rămîne întrebarea dacă fundamentele interpretării sînt suficient de transparente, dacă în special arhitectonica *Criticii rațiunii pure* a lui Kant și conținutul ei sistematic în general pot să ofere planul posibil pentru o astfel de sarcină, sau dacă nu este nevoie aici de o abordare nouă și mai originară. Cassirer însuși vede posibilitatea unei astfel de sarcini, după cum rezultă din nota de la p. 16, în care el trimite la orizonturile fenomenologice deschise de Husserl. Într-o discuție pe care autorul acestei cărți a avut-o cu Cassirer, cu ocazia unei conferințe ținute în secțiunea hamburgheză a societății kantiene în decembrie 1923 despre *Sarcinile și căile cercetării fenomenologice*, s-a vădit deja un acord în privința cerinței de a avea o analitică existențială, așa cum a fost ea schițată în conferința amintită.

cept natural de lume". Unei abordări fecunde a acestei sarcini pare să-i fie favorabilă bogăția de cunoștințe disponibile astăzi, provenite din culturile și formele *Dasein*-ului cele mai felurite și mai exotice. Și totuși lucrul acesta e doar o aparență. În fond, o atare abundență de cunoștințe nu este altceva decît ispita de a ne abate de la cunoașterea problemei autentice. Comparatismul și tipologismul de tip sincretic nu pot să ofere prin ele însele o cunoaștere autentică a esenței. Capacitatea de a domina diversitatea prin sistematizare nu garantează o înțelegere reală a ceea ce a fost astfel ordonat. Adevăratul principiu al ordinii își are propriul conținut, care nu este niciodată găsit prin ordonare, ci este deja presupus în ea. Iată de ce, pentru a pune în ordine imaginile despre lume, avem nevoie de ideea explicită a lumii în general. Și dacă „lumea" însăși este un constitutiv al *Dasein*-ului, atunci elaborarea prin concept a fenomenului lumii cere să pătrundem în structurile fundamentale ale *Dasein*-ului.

Caracterizările pozitive și considerațiile negative aflate în acest capitol au avut drept scop de a pune pe calea cea bună înțelegerea tendinței și a atitudinii interogative a interpretării care urmează. Ontologia nu poate contribui la promovarea disciplinelor pozitive existente decît în mod indirect. Ea are propriul ei scop de sine stătător, dacă e adevărat că, în afară de dobîndirea unor cunoștințe despre ființare, întrebarea privitoare la ființă reprezintă totodată imboldul oricărei căutări științifice.

CAPITOLUL II

Faptul-de-a-fi-în-lume în genere în calitatea lui de constituție fundamentală a *Dasein*-ului

§ 12. *Prefigurarea faptului-de-a-fi-în-lume luîndu-se ca reper faptul-de-a-sălășlui-în ca atare*

În discuțiile pregătitoare (§ 9), am desprins deja caractere de ființă care urmează să arunce o lumină lipsită de echivoc asupra cercetării ulterioare, însă care își primesc totodată concretizarea lor structurală tocmai în cadrul acestei cercetări. *Dasein*-ul este ființarea care, înțelegîndu-se în ființa sa, se raportează la [53] această ființă. Prin aceasta am indicat conceptul formal de existență. *Dasein*-ul există. *Dasein*-ul este apoi ființarea care sînt de fiecare dată eu însumi. *Dasein*-ului care există îi aparține faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu ca o condiție a posibilității autenticității și neautenticității. *Dasein*-ul există de fiecare dată în unul dintre aceste moduri, respectiv în nediferențierea lor ca moduri.

Însă aceste determinări ale ființei *Dasein*-ului trebuie acum văzute și înțelese *a priori* pe baza constituției de ființă pe care o numim *faptul-de-a-fi-în-lume*. Punctul de pornire corect al analiticii *Dasein*-uluî constă în explicitarea acestei constituții.

Expresia compusă „faptul-de-a-fi-în-lume" indică deja, prin chiar felul în care a fost construită, că aici este avut în vedere un fenomen *unitar*. Acest dat primordial trebuie văzut în întregul lui. Faptul că el nu poate fi desfăcut în componente care să poată fi puse apoi laolaltă nu exclude o varietate de momente structurale constitutive ale acestei alcătuiri. Datul fenomenal indicat prin această expresie oferă în fapt o triplă perspectivă. Cu condiția să păstrăm neștirbit din capul locului întregul fenomenului, putem desprinde următoarele momente:

1. Momentul *„în lume"*; în ce îl privește, se impune sarcina de a cerceta structura ontologică a „lumii" și de a determina ideea de *mundaneitate* ca atare (cf. capitolul III al acestei secțiuni).

2. *Ființarea* care este de fiecare dată în modul faptului-de-a-fi-în-lume. Prin ea noi căutăm ceea ce vrem să aflăm prin întrebarea „cine?". Punerea în lumină fenomenologică ne va face să determinăm cine anume este în modul cotidianității medii a *Dasein*-ului (cf. capitolul IV al acestei secțiuni).

3. *Faptul-de-a-sălășlui-în* ca atare; aici trebuie evidențiată în ea însăși constituția ontologică a lui „în" (cf. capitolul V al acestei secțiuni). De fiecare dată cînd evidențiem unul dintre acestе momente constitutive le evidențiem în același timp și pe celelalte, adică: de fiecare dată vedem fenomenul în întregul lui. Faptul-de-a-fi-în-lume este desigur o constituție necesară *a priori* a *Dasein*-ului, însă nici pe departe suficientă pentru a determina în chip deplin ființa lui. Înainte de a începe analiza tematică separată a celor trei fenomene scoase în evidență, trebuie să încercăm, pentru a ne putea orienta, o caracterizare a ultimului dintre momentele constitutive amintite.

Ce înseamnă *a-sălășlui-în*? Adăugăm în primă instanță la „a sălășlui" pe „în lume" și sîntem astfel înclinați să înțelegem acest
[54] fapt-de-a-sălășlui-în (*In-Sein*) ca „fapt-de-a-fi-conținut-în..." (*Sein in*). Cu acest termen numim felul de a fi al unei ființări care este „într-o" alta, precum este apa „în" pahar și haina „în" dulap. Înțelegem prin acest „în" relația de ființă dintre două ființări întinse „în" spațiu cu privire la locul lor în acest spațiu. Apa și paharul, haina și dulapul — amîndouă sînt în același fel „în" spațiu „într-un" anume loc. Această relație de ființă poate fi amplificată. De pildă: banca în sala de curs, sala de curs în Universitate, Universitatea în oraș și așa mai departe pînă la: banca „în univers". Aceste ființări, cărora li se poate determina astfel faptul-de-a-fi-cuprins-unul-„în"-altul, au toate unul și același fel de a fi, anume al simplei-prezențe, proprie lucrurilor ce survin „în interiorul" lumii. Faptul-de-a-fi-simplă-prezență „într-o" ființare-simplu-prezentă, faptul-de-a-fi-simplă-prezență-laolaltă cu ceva de același fel de a fi, în sensul unei relații de loc determinate, sînt caractere ontologice pe care le numim

categoriale, în speță unele care aparțin ființării al cărei fel de a fi nu este de ordinul *Dasein*-ului.

Faptul-de-a-sălășlui-în, dimpotrivă, are în vedere o constituție de ființă a *Dasein*-ului și este un *existențial*. Însă aceasta nu trebuie să ne trimită cu gîndul la simpla-prezență a unui lucru corporal (trupul uman) „într-o" ființare de tipul simplei-prezențe. Faptul-de-a-sălășlui-în are în vedere tot atît de puțin o „incluziune" spațială de simple-prezențe pe cît de puțin semnifică „în", originar vorbind, o relație spațială de felul celei amintite[1]; *in* („în") provine din *innan-*, „a locui", *habitare*, a-și avea sălașul; *an* înseamnă: sînt obișnuit cu, îmi e familiar, am obiceiul să; *an* are semnificația lui *colo* în sensul de *habito* și *diligo*. Această ființare căreia îi aparține *In-Sein* cu sensul de „sălășluire-în" o caracterizăm drept ființarea care sînt de fiecare dată eu însumi. Termenul *bin* („sînt") e legat de *bei* („în-preajma"); atunci *ich bin* („eu sînt") înseamnă: locuiesc, sălășluiesc în-preajma a ceva, în-preajma lumii așa cum îmi e ea familiară. *Sein* („a fi") ca infinitiv al lui *ich bin* („sînt"), înțeles deci ca existențial, înseamnă „a locui în-preajma", „a fi familiar cu". *I n - S e i n, faptul-de-a-sălășlui-în, este de aceea expresia existențială formală a ființei D a s e i n-ului, care are constituția esențială a faptului-de-a-fi-în-lume.*

„Faptul-de-a-fi-în-preajma" lumii, în sensul — care se cere explicitat mai îndeaproape — al contopirii cu lumea, este un existențial fundat în faptul-de-a-sălășlui-în. Deoarece în aceste analize sîntem preocupați *să vedem* o structură originară a ființei *Dasein*-ului — o structură potrivit cu al cărei conținut fenomenal trebuie articulate conceptele de ființă — și deoarece această structură nu poate fi surprinsă în chip temeinic cu ajutorul categoriilor ontologice moștenite, acest „fapt-de-a-fi- [55]
în-preajma" trebuie considerat mai îndeaproape. Vom alege din nou calea delimitării de o relație de ființă esențial diferită din punct de vedere ontologic — relația categorială, în speță —, pe care noi o exprimăm lingvistic cu aceleași mijloace. Deosebirile ontologice fundamentale pot fi lesne trecute cu vederea; noi trebuie să ni le reprezentăm ca fenomene *în chip explicit*, chiar

---

[1] Cf. Jakob Grimm, *Kleinere Schriften / Scrieri minore*, vol. VII, p. 247.

cu riscul de a ajunge să discutăm ceea ce e „de la sine înțeles". Ne aflăm totuși, cu analitica noastră ontologică, într-un stadiu în care, departe de a ne fi „înstăpînit" pe aceste de-la-sine-înțelesuri, noi nu le-am explicitat decît rareori în sensul lor de ființă și cu atît mai puțin putem spune că posedăm conceptele structurale adecvate într-o configurație sigură.

„Faptul-de-a-fi în-preajma" lumii, în calitatea lui de existențial, nu semnifică niciodată faptul-de-a-fi-simplă-prezență-laolaltă propriu unor lucruri oarecare. O „aflare alături" a ființării numite „*Dasein*" de o alta numită „lume" nu există defel. Avem obiceiul uneori să exprimăm acest „laolaltă" a două simple-prezențe spunînd, de pildă: „Masa se află «lîngă» ușă", „scaunul «atinge» peretele". Într-un sens riguros, nu poate fi vorba aici nicicînd de o „atingere" și asta nu pentru că, la o examinare atentă, se constată în cele din urmă că între scaun și perete mai rămîne un spațiu, ci pentru că scaunul, chiar dacă spațiul acela nu ar exista, nu poate în chip fundamental să atingă peretele. Condiția ca un asemenea lucru să se întîmple ar fi ca peretele să poată *întîlni** scaunul. O ființare poate să atingă o ființare-simplu-prezentă înăuntrul unei lumi numai dacă ea are din capul locului felul de a fi al sălășluirii-în, numai dacă o dată cu al său fapt-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere** ei îi este deja

* *Begegnen*, „întîlnirea", este un atribut exclusiv al *Dasein*-ului. Numai *Dasein*-ul poate *întîlni* pe parcursul „preocupării" sale (cf. *infra*, p. [57]) și înlăuntrul lumii pe care el o deschide; el „întîlnește" lucrurile ca ustensile în măsura în care se folosește de ele, așa cum „întîlnește" și *Dasein*-ul celorlalți, cei cu care intră în contact în această preocupare a lui. Preocuparea, care îl face pe *Dasein* să fie „în-preajma" lucrurilor și a oamenilor, este cea care „provoacă" întîlnirea. Peretele nu poate *întîlni* scaunul fiindcă el nu are lume, pentru că el nu are ca fel de a fi pe „în-preajma" înțeles ca implicație permanentă, comerț cu..., acaparare. *Dasein*-ul e singura ființare „aferată", singura care se află în afara sa exercitîndu-se mereu asupra a ceva; ceea ce înseamnă: întîlnindu-l.

** Am tradus în felul acesta varianta descompusă (*Da-sein*) a *Dasein*-ului heideggerian. E o propunere de traducere prin care se încearcă împăcarea unor exigențe de traducere literală cu cele ale unei traduceri interpretative. *Da* înseamnă în germană „aici" și Heidegger face din acest adverb un substantiv (*das Da*) cu funcție de concept. Cine este acest „aici" și ce se petrece atît de extraordinar în el? „Aici" înseamnă „în lume", în „locul" existențial în care am fost aruncați (*geworfen*), în intervalul dintre naștere și moarte care, întrucît nu are acces nici la antecedentele sale nici la ceea ce urmează, este un simplu „fapt că sîntem" (*das Daß*). Acest loc al aruncării noastre, acest „aici" care este însăși existența noastră are însă, în ciuda contextului său total obscur, o proprietate miraculoasă: el deschide. Către ce deschide? În mod fundamental

des-coperit ceva precum lumea, cea de la care pornind fiinţarea să se poată manifesta în atingere, pentru ca astfel să poată deveni accesibilă în simpla sa prezenţă. Două fiinţări care sînt simplu-prezente înăuntrul lumii şi care pe deasupra sînt în ele însele *fără-de-lume* nu se pot „atinge“ niciodată, nici una neputînd *„să fie“ „în-preajma“* celeilalte. Adaosul „şi care pe deasupra sînt în ele însele fără-de-lume“ nu trebuie să lipsească, deoarece chiar şi o fiinţare care nu este fără-de-lume, de pildă *Dasein*-ul însuşi, este simplu-prezentă „în“ lume, mai precis spus *poate* fi *concepută* cu anumită îndreptăţire şi în anumite limite doar ca simplă-prezenţă. Pentru ca lucrul acesta să se întîmple este necesar să facem total abstracţie de constituţia existenţială a faptului-de-a-sălăşlui-în, ba chiar să nu ajungem să o vedem. Însă această posibilă concepere a *„Dasein“*-ului ca simplă-prezenţă şi ca nimic altceva decît simplă-prezenţă nu trebuie confundată cu un mod de „simplă-prezenţă“ care este *propriu Dasein*-ului. Numai că această simplă-prezenţă [proprie *Dasein*-ului] nu este accesibilă atunci cînd se face abstracţie de structurile specifice *Dasein*-ului, ci, dimpotrivă, doar atunci cînd ele sînt înţelese de la bun început. *Dasein*-ul îşi înţelege fiinţa sa cea mai proprie ca pe o anumită „simplă-pre- [56]

---

către „a fi“ şi către sensul lui „a fi“. Numai o fiinţare care are drept miză propria ei existenţă, ceea ce înseamnă propria ei putinţă-de-a-fi, poate să deschidă, să facă accesibil sensul lui „a fi“. Numai omul poate să spună „este“ şi, în felul acesta, să instituie fiinţa. Orice altă fiinţare în afara omului „este“ fără ca propriu-zis „să fie“, ceea ce înseamnă să fie *existînd*. Heidegger va identifica în cele din urmă starea noastră de aruncare în simplul interval al faptului că pur şi simplu sîntem (fără să ştim de unde venim şi unde ne ducem) cu starea de deschidere (*die Erschlossenheit*). Toate momentele constitutive ale *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume — *înţelegerea* (existenţialitatea, proiectul propriu-zis ca formă de alegere liberă a posibilităţilor), *situarea afectivă* (facticitatea ca fapt-de-a-fi-aruncat în coordonatele vieţii reale), *căderea* (ca a-fi-preocupat în lumea ambiantă de obiectele preocupării tale şi ca fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalţi în cotidianitatea impersonalului „se“) şi *discursul* — sînt tot atîtea moduri ale stării de deschidere, sînt tot atîtea feluri de a fi ale *Dasein*-ului, ale „faptului-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere“. Cînd Heidegger spune *Da-sein* nu face decît să expliciteze ceea ce se află aglutinat în cuvîntul *Dasein*. Aceste două cuvinte, *Dasein* şi *Da-sein*, nu sînt altceva decît numele dat omului în postura lui ultimă, fundamentală, esenţială de *existenţă*, de fiinţare care *este* deschizînd o lume şi deschizîndu-se şi pe sine o dată cu ea. Cînd *da* apare separat ca *das Da*, l-am tradus, coerent cu traducerea lui *Da-sein*, prin „loc-de-deschidere“, care-l implică în sine pe *„aici* ca loc-de-deschidere“ şi deopotrivă pe „a fi prezent aici“ ca loc-de-deschidere. Heidegger explică el însuşi sensul lui *Da* şi al lui *Dasein* la p. [132] final.

zență factuală"[2]. Și totuși „factualitatea" acelui fapt care este *Dasein*-ul propriu este, ontologic vorbind, fundamental diferită de survenirea factuală a unui mineral. Factualitatea proprie faptului *Dasein*, și care este specifică de fiecare dată fiecărui *Dasein*, o numim *facticitatea* sa*. Structura complicată a acestei determinații de ființă nu este sesizabilă la rîndul ei *ca problemă* decît în lumina unor constituții existențiale fundamentale, degajate în prealabil. Conceptul de facticitate include în sine: faptul-de-a-fi-în-lume al unei ființări „dinăuntrul lumii", însă în așa fel încît această ființare poate să se înțeleagă ca strîns le-

---

[2] Cf. § 29.

* Pînă la acest pasaj, Heidegger n-a obosit nici o clipă să repete că *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume nu este o ființare-simplu-prezentă. El este chiar *opusul* acesteia. Avînd o *lume*, ființa lui se determină în fiecare clipă după felul diferit în care el se mișcă în permanență — mînat de tot soiul de îndeletniciri — în această lume. El nu este, *o dată pentru totdeauna*, într-un anume fel, așa cum piatra este piatră sau frunza este frunză. El este „aferat", face mereu ceva, definindu-se astfel cu fiecare gest al preocupării sale.

Atunci de ce vorbește Heidegger aici de simpla-prezență *proprie Dasein*-ului? Pentru că, pînă la urmă, așa cum piatra este reală într-un anumit fel (ea stă pur și simplu pe marginea drumului) și frunza este reală într-un anumit fel (ea stă aninată pe creanga unui copac și se mișcă în bătaia vîntului), și *Dasein*-ul este real *într-un anumit fel curent de a fi*: Mă scol dimineața, îmi beau cafeaua, fac un duș, mă duc la serviciu, mă întîlnesc cu colegi, ies pe stradă, intru într-un magazin, imi fac cumpărături etc. etc. Acest comportament curent și banal al *Dasein*-ului este „simpla lui prezență", dar una care este totuși simplă-prezență *înlăuntrul unei lumi* și, de aceea, complet diferită de simpla-prezență inerțială a unui mineral. Heidegger numește simpla-prezență proprie unei ființări care are o lume *facticitate* și o distinge de „survenirea factuală" a unei pietre. Facticitatea reprezintă o secționare a *Dasein*-ului la nivelul banalității vieții *reale* (este un *fapt* cît se poate de real că eu îmi beau cafeaua) și nicidecum al vieții trăite la scara marilor probleme, în perspectiva sfîrșitului ei, al vieții ca destin etc. Cînd Soljenițîn descrie „o zi din viața lui Ivan Denisovici", el pune în scenă facticitatea vieții acestuia, chiar dacă ea este proiectată pe fundalul unui destin tragic al istoriei: Ivan Denisovici se trezește în fiecare dimineață într-un lagăr de muncă forțată, își coase în saltea un rest din bucata de pîine primită de deținuți dimineața, se încolonează, înalță întreaga zi un zid din cărămizi și mortar la minus 30 de grade, își croiește, ferindu-se de gardieni, un drum pînă la infirmeria lagărului etc. Acest mod de a fi simplă-prezență într-o lume al lui Ivan Denisovici este cu totul diferit de simpla-prezență a unei muște care se agită în spațiul dintre două geamuri, descrisă de Virginia Woolf. Simpla-prezență a lui Ivan Denisovici își definește specificul înlăuntrul structurilor *Dasein*-ului și ea este ontologic complet diferită de „survenirea factuală" a muștei evoluînd între geamuri. Concluzie: simpla-prezență a unei ființări care *are* o lume și care astfel are „facticitate" (*Faktizität*) este complet diferită de simpla-prezență a unei ființări care *nu are* lume și care astfel are doar „factualitate" (*Tatsächlichkeit*).

gată în „destinul" său de ființa ființării pe care o întîlnește înăuntrul propriei sale lumi.

Ceea ce trebuie făcut în primă instanță este să sesizăm deosebirea de ordin ontologic dintre faptul-de-a-sălășlui-în ca existențial și „includerea spațială" a ființărilor simplu-prezente unele în altele, care este o categorie. Însă dacă noi delimităm astfel faptul-de-a-sălășlui-în, asta nu înseamnă că îi contestăm *Dasein*-ului orice formă de „spațialitate". Dimpotrivă: *Dasein*-ul are el însuși un „a-fi-în-spațiu" propriu, dar care la rîndul lui nu e posibil decît *pe baza faptului-de-a-fi-în-lume în genere.* De aceea faptul-de-a-sălășlui-în nu poate, ontologic vorbind, să fie elucidat printr-o caracterizare ontică, așa încît să se poată spune: faptul-de-a-sălășlui într-o lume este o proprietate spirituală, în vreme ce „spațialitatea" omului este o proprietate a somaticității sale, care în același timp este întotdeauna „fundată" de corporalitate. În acest caz recădem pe un conglomerat de simple-prezențe, alcătuit dintr-un lucru spiritual astfel constituit și un lucru corporal, ființa ființării compuse astfel rămînînd încă și mai obscură. Abia înțelegerea faptului-de-a-fi-în-lume ca structură esențială a *Dasein*-ului face cu putință pătrunderea în *spațialitatea existențială* a *Dasein*-ului. Ea ne ferește de a trece cu vederea, respectiv de a anula în prealabil această structură, anulare care nu este motivată ontologic, ci „metafizic", urmîndu-se opinia naivă că omul este mai întîi un lucru spiritual care, ulterior, este transpus „într-un" spațiu.

Prin facticitatea care îl caracterizează, faptul-de-a-fi-în-lume, propriu *Dasein*-ului, s-a dispersat deja sau chiar s-a fărîmițat în moduri determinate ale faptului-de-a-sălășlui-în. Varietatea unor astfel de moduri ale faptului-de-a-sălășlui-în poate fi sugerată prin enumerarea următoarelor exemple: a avea de-a face cu ceva, a produce ceva, a se ocupa și a se îngriji de ceva, a întrebuința ceva, a abandona și a face să se piardă ceva, a întreprinde, a realiza, a cerceta, a interoga, a contempla, a discuta, a determina... Aceste moduri ale faptului-de-a-sălășlui-în au **[57]**
felul de a fi — care urmează să fie caracterizat — al *preocupării*. Omiterea, neglijarea, renunțarea, luarea unui răgaz sînt și ele moduri ale preocupării, numai că moduri *deficiente*. Ceea ce înseamnă că posibilitățile preocupării sînt menținute aici la un

nivel minim, al lui „doar atît". Termenul „preocupare" are în primă instanță semnificația lui pre-științifică și poate să însemne: a executa ceva, a duce pînă la capăt, „a pune un lucru la punct". Cuvîntul mai poate să însemne: a te preocupa de ceva în sensul de „a-ți procura ceva". Mai utilizăm cuvîntul acesta și în expresia caracteristică: „mă preocupă faptul că treaba asta merge prost". „A te preocupa" înseamnă aici ceva de genul „a te teme". Spre deosebire de aceste semnificații pre-științifice, ontice, cuvîntul „preocupare" este folosit în cercetarea de față ca termen ontologic (ca existențial) prin care desemnăm ființa unui mod posîbil al faptului-de-a-fi-în-lume. Termenul acesta, „preocupare" (*Besorgen*), nu este ales pe motivul că *Dasein*-ul este în primă instanță și preponderent economic și „practic", ci deoarece însăși ființa *Dasein*-ului urmează să fie făcută vizibilă ca *grijă* (*Sorge*). Cuvîntul „grijă", la rîndul lui, trebuie înțeles ca un concept ontologic care are în vedere o structură (cf. capitolul VI al secțiunii de față). Grija nu are nimic de-a face cu „truda", cu „amărăciunea" și cu „grijile vieții" pe care ontic le întîlnești la orice *Dasein*. Toate acestea nu sînt posibile ontic — la fel ca și „lipsa de grijă" și „seninătatea" — decît pentru că *Dasein*-ul, *ontologic* înțeles, este grijă. Deoarece *Dasein*-ului îi aparține în chip esențial faptul-de-a-fi-în-lume, ființa sa raportată la lume este în chip esențial preocupare.

După cum am spus, faptul-de-a-sălășlui-în nu este o „proprietate" pe care *Dasein*-ul se întîmplă uneori să o aibă, alteori nu, el putînd *să fie* tot atît de bine cu ea sau *fără ea*. Omul nu „este", avînd apoi în plus o relație de ființă cu „lumea", o lume de care el dispune cînd și cînd. *Dasein*-ul nu este niciodată „în primă instanță" o ființare, să spunem, lipsită de sălășluirea-în, dar care cînd și cînd este dispus să intre într-o „relație" cu lumea. A intra într-o astfel de relație cu lumea este posibil numai *deoarece Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-în-lume, este în felul în care este. Această constituție de ființă nu ia naștere prin simplul fapt că în afara ființării care are caracteristica *Dasein*-ului mai este prezentă și o altă ființare care s-ar întîlni cu ea. Această altă ființare nu se poate „întîlni cu" *Dasein*-ul decît în măsura în care ea poate să se arate, pornind de la ea însăși, înăuntrul unei *lumi*.

Expresia atît de folosită astăzi „omul își are mediul său" nu spune nimic din punct de vedere ontologic, atîta vreme cît acest „a avea" rămîne nedeterminat. Potrivit posibilității sale, „faptul-de-a-avea" este fundat în constituția existențială a faptului-de-a-sălășlui-în. Deoarece *Dasein*-ul, prin esența sa, este o ființare care sălășluiește-în, de aceea el poate să des-copere în chip expres ființarea întîlnită în lumea ambiantă, să ajungă astfel să o știe, să dispună de ea, să *aibă* o „lume". Cînd spunem că noi „avem o lume ambiantă", din punct de vedere ontic acesta este un mod curent de a vorbi, dar din punct de vedere ontologic el constituie cu adevărat o problemă. A o rezolva nu cere nimic altceva decît a determina în prealabil ființa *Dasein*-ului în chip satisfăcător ontologic. Chiar dacă în biologie — mai cu seamă de la K. E. von Baer încoace — se face uz de această constituție de ființă, aceasta nu înseamnă cîtuși de puțin că utilizarea ei filozofică este „biologism". Pentru că nici biologia, la rîndul ei, ca știință pozitivă, nu poate niciodată să găsească și să determine această structură — ea trebuie să o presupună și să facă în chip constant uz de ea. Însă structura însăși la rîndul ei nu poate să fie explicată filozofic ca apriori al obiectului tematic al biologiei decît dacă în prealabil ea este concepută ca structură a *Dasein*-ului. Abia atunci cînd pornim de la structura ontologică astfel concepută poate fi delimitată aprioric, pe cale privativă, constituția de ființă a „vieții". Atît ontic cît și ontologic, faptul-de-a-fi-în-lume ca preocupare are preeminență. Această structură își află interpretarea și fundamentarea ei tocmai în analitica *Dasein*-ului. [58]

Însă determinarea dată pînă acum acestei constituții de ființă nu se mișcă oare exclusiv în enunțuri negative? De auzit nu auzim mereu decît ce *nu* este acest fapt-de-a-sălășlui-în, presupus a fi atît de fundamental. Întocmai. Însă această precumpănire a caracterizării negative nu e defel o întîmplare. Ea face cunoscută mai degrabă specificitatea fenomenului și prin aceasta este pozitivă într-un sens autentic, un sens adecvat fenomenului însuși. Punerea în lumină fenomenologică a faptului-de-a-fi-în-lume are caracterul unei înlăturări a disimulărilor și acoperirilor, *deoarece* acest fenomen, el însuși, este întotdeauna „văzut" într-un fel sau altul în fiecare *Dasein*. Și lucrurile se petrec

așa deoarece el este constituția fundamentală a *Dasein*-ului, în măsura în care acesta este de fiecare dată deja deschis cu ființa sa pentru înțelegerea pe care el o are despre ființă. Însă cel mai adesea acest fenomen este de la bun început total răstălmăcit sau este insuficient explicitat din punct de vedere ontologic. Numai că acest „văzut într-un fel sau altul și totuși cel mai adesea răstălmăcit" se întemeiază pur și simplu în această constituție de ființă a *Dasein*-ului însuși, potrivit căreia *Dasein*-ul, ontologic vorbind, se înțelege pe sine în primă instanță — și implicit faptul-de-a-fi-în-lume care îi este propriu — pornind de la *acea* ființare și de la ființa acelei ființări care *nu* este el însuși, dar pe care el o întîlnește „înăuntrul" lumii sale.

În *Dasein*-ul însuși și pentru el, această constituție de ființă este dintotdeauna deja cumva cunoscută. Dar dacă acum ea tre-
[59] buie să fie cunoscută în mod explicit, atunci *cunoașterea* explicită se ia, dînd curs acestei sarcini, tocmai *pe sine însăși* — în calitate de cunoaștere a lumii — drept relație exemplară a „sufletului" cu lumea. Cunoașterea lumii (νοεῖν), în speță desemnarea „lumii" prin cuvînt și discutarea ei (λόγος), funcționează de aceea ca mod primordial al faptului-de-a-fi-în-lume, fără ca acesta să fie conceput ca atare. Însă deoarece această structură de ființă rămîne ontologic inaccesibilă, în timp ce ontic ea este totuși experimentată ca „relație" dintre o ființare (lumea) și altă ființare (sufletul), și deoarece ființa este înțeleasă în primă instanță luîndu-se ca punct de sprijin ontologic ființarea ca ființare intramundană, se încearcă să se înțeleagă relația dintre lume și suflet pe baza chiar a acestor două ființări și în sensul în care e concepută și ființa lor, în speță ca simplă-prezență. Faptul-de-a-fi-în-lume, deși experimentat și cunoscut pre-ontologic, devine *invizibil* atunci cînd urmăm calea unei interpretări ontologic neadecvate. Constituția *Dasein*-ului este cunoscută acum — și în speță ca ceva de la sine înțeles — doar în matricea pe care i-o dă interpretarea neadecvată. În felul acesta ea devine apoi punctul de plecare „evident" pentru problemele teoriei cunoașterii sau ale „metafizicii cunoașterii". Căci ce este mai de la sine înțeles decît faptul că un „subiect" se raportează la un „obiect" și invers? Această „relație subiect-obiect" trebuie să fie presupusă. Însă ea rămîne o presupoziție absolut fatală — deși, sau

poate tocmai de aceea, inatacabilă în facticitatea ei — dacă necesitatea ei ontologică și mai cu seamă sensul ei ontologic sînt lăsate în umbră.

Cunoașterea lumii este aceea care, cel mai adesea și în chip exclusiv, reprezintă în mod exemplar fenomenul sălășluirii-în. Și aceasta s-a întîmplat nu numai în teoria cunoașterii; chiar și comportamentul practic este înțeles ca unul „*ne*-teoretic" și „ateoretic". Deoarece prin această preeminență a cunoașterii înțelegerea felului ei de a fi cel mai propriu este deformată, este firesc ca faptul-de-a-fi-în-lume să fie și mai mult scos în evidență prin raportare la cunoașterea lumii și să fie făcut el însuși vizibil ca „modalitate" existențială a faptului-de-a-sălășlui-în.

§ 13. Exemplificarea faptului-de-a-sălășlui-în pornind de la un mod derivat: cunoașterea lumii*

Dacă faptul-de-a-fi-în-lume este o constituție fundamentală a *Dasein*-ului, în care el se mișcă nu numai în general, ci cu precădere în modul cotidianității, atunci înseamnă și că el este experimentat ontic din capul locului. Ar fi de neînțeles ca el să rămînă total învăluit, atîta vreme cît *Dasein*-ul dispune de [60]
o înțelegere a propriei sale ființe, fie ea oricît de nedeterminată. Însă de îndată ce însuși „fenomenul cunoașterii lumii" a fost surprins, el a fost deja supus unei explicitări „exterioare", formale. Că este așa, o vedem din considerarea, răspîndită și astăzi, a cunoașterii ca o „relație între subiect și obiect", considerare care ascunde în ea tot atît „adevăr" cîtă vacuitate. Subiectul și obiectul nu sînt unul și același lucru cu *Dasein*-ul și lumea.

Chiar dacă ar fi posibil să determini ontologic faptul-de-a-sălășlui-în pornind în primul rînd de la faptul-de-a-fi-în-lume *cunoscător*, sarcina care s-ar impune mai întîi ar rămîne tot caracterizarea fenomenală a cunoașterii ca o ființă aflată în lume și care se raportează la ea. Cînd reflectăm asupra acestei relații de ființă, ne este dată în primă instanță o ființare numită natură, ea fiind acel ceva care trebuie cunoscut. Cunoașterea însăși

---

* În original, *fundierter Modus* — un „mod fundat" presupune faptul de a avea temeiul în afara sa, de unde ideea că el este *derivat*.

nu poate fi întîlnită la această ființare. Dacă în genere cunoașterea „este", atunci ea aparține doar ființării care cunoaște. Însă și în cazul acestei ființări, al lucrului numit „om", cunoașterea nu este ceva simplu-prezent. În orice caz, ea nu poate fi determinată în chip exterior așa cum se determină proprietățile corporale. Iar în măsura în care cunoașterea aparține acestei ființări, însă nu este o proprietate exterioară, ea trebuie să fie „interioară". Cu cît se stabilește mai limpede că această cunoaștere este în primă instanță și de fapt „interioară", ba chiar că ea nu are nimic din felul de a fi al unei ființări fizice și psihice, cu atît mai mult se crede că se avansează fără presupoziții în întrebarea privitoare la esența cunoașterii și în lămurirea relației dintre subiect și obiect. Căci de-abia de-acum poate să ia naștere problema cum anume ajunge acest subiect cunoscător din „sfera" sa interioară într-una „alta și exterioară", cum poate în genere cunoașterea să aibă un obiect, cum trebuie să fie gîndit obiectul însuși pentru ca în cele din urmă subiectul să-l poată cunoaște, fără să aibă nevoie să riște saltul într-o altă sferă. Oricît de variate ar fi modurile de abordare, rămîne însă în picioare întrebarea privitoare la felul de a fi al acestui subiect cunoscător, al cărui mod de a fi îl avem totuși permanent ca temă (chiar dacă neexprimat) atunci cînd tratăm despre felul în care subiectul cunoaște. Sîntem, ce-i drept, de fiecare dată asigurați că interiorul și „sfera interioară" a subiectului nu sînt defel gîndite ca o cutie sau ca o carcasă. Însă ce înseamnă în chip pozitiv „interiorul" imanenței în care este închisă în primă instanță cunoașterea și cum anume se întemeiază caracterul de ființă al acestei „ființe interioare" a cunoașterii în felul de a fi al subiectului — în privința acestor întrebări domnește tăcerea. Însă oricum am interpreta această sferă interioară, de îndată ce este pusă întrebarea cum anume cunoașterea reușește să iasă „afară"
[61] din ea și să dobîndească o „transcendență", devine evident că această cunoaștere apare problematică, atîta vreme cît nu s-a lămurit în prealabil cum este și ce anume este o asemenea cunoaștere în genere, învăluită în atîtea enigme.

Abordînd lucrurile astfel, rămînem orbi față de ceea ce este spus deja în chip neexplicit pînă și în cea mai provizorie tematizare a fenomenului cunoașterii: cunoașterea este un mod de

a fi al *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume, ea este fundată ontic în această constituție de ființă. Numai că invocînd astfel acest dat fenomenal — *cunoașterea este un fel de a fi al faptului-de-a-fi-în-lume* — ni s-ar putea replica: dar printr-o asemenea interpretare a cunoașterii problema cunoașterii este anulată! Căci asupra a ce mai avem a ne întreba, de vreme ce se *presupune* că faptul-de-a-cunoaște este deja în-preajma lumii sale, pe care totuși el urmează să o atingă abia prin transcenderea subiectului? Făcînd abstracție de faptul că în această din urmă întrebare reapare „punctul de vedere" constructivist, nelegitimat fenomenal, trebuie să ne întrebăm care anume este instanța care va decide *dacă* și *în ce sens* trebuie să existe o problemă a cunoașterii dacă nu fenomenul cunoașterii însuși și felul de a fi al ființării cunoscătoare?

Dacă ne întrebăm acum ce anume se arată în datul fenomenal al cunoașterii înseși, atunci este limpede că însăși cunoașterea își are temeiul prealabil într-un fapt-de-a-fi-deja-în-preajma-lumii, care constituie în chip esențial ființa *Dasein*-ului. În primă instanță, acest a-fi-deja-în-preajma nu este doar un mod de a-ți fixa stăruitor privirea asupra unei pure ființări-simplu-prezente. Fiind preocupare, faptul-de-a-fi-în-lume este *acaparat* de lumea preocupării. Pentru ca faptul-de-a-cunoaște să fie posibil ca determinare a unei ființări-simplu-prezente prin pura ei contemplare este nevoie în prealabil ca faptul-de-a-avea-de-a-face cu lumea în forma preocupării să sufere o *deficiență*. Abia prin desprinderea de orice producere, de orice mînuire etc. preocuparea se transpune în singurul mod care mai rămîne din faptul-de-a-sălășlui-în, în faptul-de-a-te-rezuma-să-zăbovești-în-preajma. *Tocmai pe temeiul* acestui fel de a fi raportat la lume, care face ca ființarea intramundană să nu mai poată fi întîlnită decît în purul ei *aspect* (εἶδος), și tocmai *ca* mod al acestui fel de a fi este posibilă o considerare expresă a ființării astfel întîlnite.* Această privire considerativă este

---

* Heidegger spune aici ceva simplu: noi nu cunoaștem decît în măsura în care facem ceva, sîntem absorbiți de ceva. Cunosc un ustensil folosindu-l, nu contemplîndu-l. Pentru a ajunge la o cunoaștere „pură", „epistemologică", „clinică", eu trebuie să întrerup circuitul acesta de făptuire care „ne ține în priză" în faptul-de-a-fi-în-lume. Lumea trebuie să devină „deficientă" sub aspectul acestei implicări curente de tip pragmatic și preocuparea trebuie să se limiteze în chip programat la o cunoaștere

de fiecare dată o anumită direcționare către un lucru anumit, un mod de a ne fixa neabătut asupra a ceea-ce-este-simplă-prezență. Ea extrage în prealabil din ființarea pe care o întîlnește un „punct de vedere". O astfel de privire considerativă ajunge să fie ea însăși un mod specific de a adăsta în-preajma ființării intramundane. În această *„adăstare"* — ca abținere de la orice mînuire și utilizare — se împlinește *perceperea* a ceea-ce-este-sim-
[62] plu-prezent. Felul în care perceperea se împlinește este *desemnarea* și *discutarea* a ceva ca ceva. Pe temeiul acestei *explicitări* în sensul cel mai larg, perceperea devine *determinare*. Ceea ce a fost perceput și determinat poate fi exprimat în propoziții și poate fi păstrat în minte și conservat ca ceva ce a fost astfel *enunțat*. Această păstrare-în-minte perceptivă a unui enunț despre ceva este ea însăși o modalitate a faptului-de-a-fi-în-lume și poate fi interpretată ca un „proces" prin care un subiect își procură reprezentări despre ceva, depozitîndu-le pe acestea, o dată asimilate, în „interiorul" său, chiar dacă eventual rămîne apoi să te întrebi cum se „acordă" ele cu realitatea.

În orientarea către... și în sesizarea [ființării], nu se întîmplă ca *Dasein*-ul să iasă mai întîi din sfera sa interioară, în care în primă instanță el se află încapsulat, ci, potrivit felului lui primordial de a fi, el este întotdeauna deja „afară", în-preajma unei ființări pe care o întîlnește în lumea de fiecare dată deja des-coperită. Iar faptul că *Dasein*-ul se menține în-preajma ființării care e de cunoscut (fapt determinant pentru *Dasein*) nu înseamnă defel o părăsire a sferei interioare, ci, chiar în acest „fapt-de-a-fi-în-afară" în-preajma obiectului, *Dasein*-ul este, într-un sens corect înțeles, „înăuntru", adică este el însuși ca fapt-de-a-fi-în-lume care cunoaște. Și iarăși, perceperea cunoscutului nu este o revenire, o dată prada obținută, din ieșirea care a permis sesizarea și o reintrare în „carcasa" conștiinței, ci chiar și atunci cînd percepe ceva, conservîndu-l astfel și păstrîndu-l în minte, *Dasein*-ul care cunoaște *rămîne ca D a s e i n afară*. Atunci cînd

---

„pură", la simpla zăbovire în-preajma aspectului „pur" al lucrului de cunoscut. Acesta încetează să mai fie un „la-îndemînă" oricînd maniabil și devine simplă-prezență integrabilă într-un laborator al cunoașterii științifice. Cf. *Excurs asupra cîtorva termeni heideggerieni*, articolul *Cunoașterea lumii*. *Sensul lui „a vedea" în contextul faptului-de-a-fi-în-lume*.

„pur și simplu" cunosc o corelație de ființă a ființării, atunci cînd nu fac „decît" să-mi reprezint această corelație, cînd mă „gîndesc" la ea și „doar atît", eu nu sînt mai puțin afară în lume în-preajma ființării decît în cazul unei sesizări *originare.* Chiar și uitarea a ceva, în care aparent se stinge orice relație de ființă cu ceea ce a fost cunoscut anterior, trebuie să fie concepută *ca o modificare a sălășluirii-în originare* și același lucru este valabil și cînd e vorba de o iluzie sau de o eroare.

Am arătat cum aceste moduri ale faptului-de-a-fi-în-lume care sînt constitutive pentru cunoașterea lumii sînt corelate în fundarea lor; acest lucru face limpede că prin cunoaștere *Dasein*-ul obține un nou *statut de ființă* în raport cu lumea de fiecare dată deja des-coperită în *Dasein*. Această nouă posibilitate de ființă poate să se formeze de sine stătător, ea poate să devină un obiectiv anume urmărit și, luînd chipul științei, să guverneze faptul-de-a-fi-în-lume. Însă cunoașterea nu *creează*, ea mai întîi, un *commercium* al subiectului cu o lume, așa cum acesta, la rîndul lui, nu *ia naștere* dintr-o înrîurire a lumii asupra subiectului. Cunoașterea este un mod al *Dasein*-ului fundat în faptul-de-a-fi-în-lume. De aceea faptul-de-a-fi-în-lume, fiind o constituție fundamentală, cere o interpretare *prealabilă.*

CAPITOLUL III

Mundaneitatea lumii

§ 14. Ideea mundaneității lumii în general

[63] Faptul-de-a-fi-în-lume trebuie să fie făcut vizibil mai întîi în ce privește structura însăși a „lumii". Realizarea acestei sarcini pare să fie ușoară și atît de comună încît sîntem înclinați să credem că ne-am putea dispensa de ea. Ce înseamnă „a descrie" lumea ca fenomen? Înseamnă a face să se vadă ceea ce se arată în „ființarea" aflată înlăuntrul lumii. Primul pas în acest caz este enumerarea celor ce există „în" lume: case, copaci, oameni, munți, stele. Putem *zugrăvi* „aspectul" acestei ființări și putem *povesti* cele ce se întîmplă în ea și cu ea. Însă aceasta rămîne în chip evident o „treabă" pre-fenomenologică care, din punct de vedere fenomenologic, nu poate să fie defel relevantă. Descrierea rămîne limitată la ființare. Ea este ontică. Însă ceea ce se caută este, totuși, ființa. „Fenomenul", în sens fenomenologic, a fost determinat drept ceea ce se arată ca ființă și ca structură de ființă.

A descrie „lumea" fenomenologic înseamnă așadar: a pune în lumină ființa ființării-simplu-prezente în interiorul lumii și a o fixa în concepte-categorii. Ființarea în interiorul lumii înseamnă lucrurile, lucrurile din natură și cele „dotate cu valoare". Tocmai reitatea acestora devine o problemă; și în măsura în care reitatea celor din urmă se clădește pe reitatea celor naturale, ființa lucrurilor din natură, natura ca atare, constituie tema primordială. Caracterul de ființă care fundează totul, cel al lucrurilor din natură, al substanțelor, este substanțialitatea. Ce anume constituie sensul ei ontologic? În felul acesta am angajat cercetarea într-o direcție precis determinată a interogării.

Dar este oare acest fel de a ne întreba în privința „lumii" unul ontologic? Problematica evocată este neîndoielnic ontologică. Numai că dacă reușește să explice în forma cea mai pură fiin-

ța naturii, în conformitate cu enunțurile fundamentale care sînt emise despre această ființare în știința matematică a naturii, această ontologie nu cade în schimb niciodată peste fenomenul „lume". Natura este ea însăși o ființare care e întîlnită în interiorul lumii și care poate fi des-coperită pe diferite căi și la niveluri diferite.

Nu este oare atunci cazul să ne oprim mai întîi la ființarea în-preajma căreia *Dasein*-ul se menține în primă instanță și cel mai adesea, la lucrurile „dotate cu valoare"? Nu ele sînt cele care ne arată „în chip autentic" lumea în care trăim? Într-adevăr, [64] poate că ele ne vor arăta în chip mai pregnant ceva precum „lumea". Însă aceste lucruri sînt, la rîndul lor, tot o ființare „înlăuntrul" lumii.

Nici zugrăvirea ontică a ființării dinăuntrul lumii, nici interpretarea ontologică a ființei acestei ființări nu reușesc să cadă ca atare peste fenomenul „lume". În ambele feluri de acces la „ființa obiectivă", „lumea" este deja — și în speță în moduri diferite — „presupusă".

Rezultă oare de aici că „lumea" nu poate, în cele din urmă, să fie abordată ca determinare a ființării amintite? Noi spunem totuși despre această ființare că este intramundană. Să fie lumea un caracter de ființă al *Dasein*-ului? Și, apoi, are „în primă instanță" fiecare *Dasein* lumea sa? Nu devine astfel „lumea" ceva „subiectiv"? Căci atunci cum mai este posibilă o lume „comună", „în" care totuși noi *sîntem*? Iar cînd punem întrebarea privitoare la „lume", *care* lume este avută în vedere? Nici aceasta, nici aceea, ci *mundaneitatea lumii în general*. Pe ce drum să apucăm pentru a întîlni acest fenomen?

„Mundaneitatea" este un concept ontologic și are în vedere structura unui moment constitutiv al faptului-de-a-fi-în-lume. Însă pe acesta din urmă îl cunoaștem ca determinare existențială a *Dasein*-ului. Mundaneitatea este, în consecință, ea însăși un existențial. Cînd ne întrebăm în chip ontologic cu privire la „lume", nu părăsim defel cîmpul tematic al analiticii *Dasein*-ului. „Lumea", ontologic vorbind, nu este o determinare a *acelei* ființări care în mod esențial *nu* este *Dasein*-ul, ci o caracteristică a *Dasein*-ului însuși. Acest lucru nu exclude ca cercetarea fenomenului „lume" să trebuiască să-și croiască drumul trecînd

prin ființarea intramundană și prin ființa ei. Sarcina unei „descrieri" fenomenologice a lumii este atît de puțin evidentă, încît pînă și determinarea ei minimală cere lămuriri ontologice esențiale.

Toate aceste considerații, precum și utilizarea curentă a cuvîntului „lume" fac să sară în ochi multiplele lui înțelesuri. Prin descîlcirea acestei plurivocități putem indica diferitele semnificații ale fenomenelor avute în vedere și ale corelației lor.

1. Lumea este utilizată ca un concept ontic și înseamnă atunci totalitatea acelor ființări care pot fi simplu-prezente în interiorul lumii.

2. Lumea funcționează ca termen ontologic și semnifică ființa ființării amintite la punctul 1. Și atunci „lume" poate să devină numele regiunii care cuprinde o multiplicitate de ființări;
[65] de pildă, atunci cînd vorbim despre „lumea" matematicianului, lume înseamnă regiunea obiectelor posibile ale matematicii.

3. Lumea poate, iarăși, să fie înțeleasă într-un sens ontic, însă de astă dată nu ca ființarea care în mod esențial nu este *Dasein*-ul și care poate fi întîlnită în interiorul lumii, ci ca ceva *„în care"* un *Dasein* factic „trăiește" ca atare. Lumea are aici o semnificație pre-ontologic existențielă. În acest caz avem iarăși diferite posibilități: lumea înseamnă lumea „publică" a lui „noi" sau lumea ambiantă „proprie" și nemijlocită (domestică).

4. Lumea desemnează, în sfîrșit, conceptul ontologic-existențial al *mundaneității*. Mundaneitatea însăși este modificabilă în funcție de întregul structural propriu de fiecare dată „lumilor" particulare, însă ea cuprinde în sine apriori-ul mundaneității în general. Ca termen, luăm cuvîntul lume în semnificația fixată la punctul 3. Dacă el este folosit uneori în sensul primului punct, atunci această semnificație este marcată cu ghilimele.

Derivatul „mundan", terminologic vorbind, are atunci în vedere un fel de a fi al *Dasein*-ului și niciodată unul al ființării-simplu-prezente „în" lume. Pe aceasta o numim „aparținătoare lumii" sau „intramundană".

O privire aruncată asupra ontologiei tradiționale ne va arăta că există o corespondență între ignorarea faptului-de-a-fi-în-lume ca moment al constituției *Dasein*-ului și *trecerea cu vederea* a fenomenului mundaneității. În locul acestuia se încearcă să

se interpreteze lumea pornind de la ființa acelei ființări care este simplu-prezentă în interiorul lumii, dar care altminteri nu este cîtuși de puțin des-coperită ca atare — pornind de la natură. Natura este — înțeleasă ontologic-categorial — un caz-limită de ființă a ființării intramundane posibile. *Dasein*-ul nu poate să des-copere ființarea ca natură decît într-un mod determinat al faptului-de-a-fi-în-lume care îi e propriu. Această cunoaștere are caracterul unei dez-mundaneizări determinate a lumii. „Natura" ca un concept sumativ categorial al structurilor de ființă proprii unei ființări determinate întîlnite intramundan nu poate nicicînd să facă inteligibilă *mundaneitatea*. Însă nici fenomenul de „natură" în sensul conceptului de natură al romantismului nu poate fi sesizat ontologic decît din perspectiva conceptului de lume, adică a analiticii *Dasein*-ului.

Cînd se pune problema unei analize ontologice a mundaneității lumii, ontologia ce ne-a fost transmisă — dacă în general ea sesizează această problemă — se mișcă într-o fundătură. Pe de altă parte, o interpretare a mundaneității *Dasein*-ului și a posibilităților și felurilor mundaneizării sale va trebui să arate *de ce Dasein*-ul, în felul de a fi în care el cunoaște lumea, trece cu vederea, atît ontic cît și ontologic, fenomenul mundaneității. **[66]**
Faptul că o atare trecere cu vederea are loc ne indică totodată că este nevoie de precauții speciale pentru a obține, în vederea accesului la fenomenul mundaneității, punctul de plecare fenomenal corect, capabil să împiedice o asemenea trecere cu vederea.

Indicația metodologică în acest sens a fost deja dată. Faptul-de-a-fi-în-lume, și astfel și lumea, trebuie să devină temă a analiticii în orizontul cotidianității medii ca fel *nemijlocit* de a fi al *Dasein*-ului. Trebuie să ne aplecăm asupra faptului-de-a-fi-în-lume cotidian și, luîndu-l ca punct de sprijin fenomenal, trebuie să facem ca ceva precum lumea să ajungă în cîmpul privirii noastre.

Lumea nemijlocită a *Dasein*-ului cotidian este *lumea ambiantă*. Investigația noastră va porni de la caracterul existențial al faptului-de-a-fi-în-lume mediu pentru a ajunge la ideea de mundaneitate în general. Mundaneitatea lumii ambiante (mundaneitatea ambiantă) o vom căuta trecînd printr-o interpretare

ontologică a fiinţării intra-*mundan ambiante* întîlnite nemijlocit. Sintagma „lume ambiantă" conţine, în „ambiant", o trimitere la spaţialitate. „Înconjurătorul", care pentru lumea ambiantă este constitutiv, nu are totuşi un sens primordial „spaţial". Dimpotrivă, caracteristica spaţială care aparţine incontestabil unei lumi ambiante poate fi lămurită pornind de la structura mundaneităţii. Din perspectiva acesteia devine vizibilă fenomenal spaţialitatea *Dasein*-ului amintită în § 12. Însă ontologia tocmai că a încercat să interpreteze fiinţa „lumii" ca *res extensa* pornind de la spaţialitate. Tendinţa cu adevărat extremă către o astfel de ontologie a „lumii" — şi în speţă printr-o orientare opusă lui *res cogitans*, care nu se acoperă nici ontic, nici ontologic cu *Dasein*-ul — se arată la Descartes. Analiza mundaneităţii întreprinsă aici se poate limpezi prin delimitarea faţă de această tendinţă ontologică. Ea se împlineşte în trei etape: A. Analiza mundaneităţii lumii ambiante şi a mundaneităţii în general. B. Ilustrarea analizei mundaneităţii prin opoziţie cu ontologia „lumii" la Descartes. C. Ambientalul lumii ambiante şi „spaţialitatea" *Dasein*-ului.

A. Analiza mundaneităţii lumii ambiante şi a mundaneităţii în general

§ 15. Fiinţa fiinţării întîlnite în lumea ambiantă

Punerea fenomenologică în lumină a fiinţei fiinţării pe care o întîlnim în chip nemijlocit se realizează pe firul călăuzitor al faptului-de-a-fi-în-lume cotidian, pe care îl numim şi *îndeletnicire în* lume şi *cu* fiinţarea intramundană. Îndeletnicirea s-a
[67] dispersat deja într-o multitudine de moduri ale preocupării. Felul nemijlocit al îndeletnicirii nu este însă — după cum s-a arătat — cunoaşterea care nu face decît să perceapă, ci preocuparea mînuitoare, care se slujeşte de ceva şi care îşi are propria sa „cunoaştere". Întrebarea fenomenologică vizează în primă instanţă fiinţa fiinţării întîlnite într-o astfel de preocupare. Pentru a asigura felul de privire care este necesar aici, e nevoie să facem o remarcă metodologică preliminară.

În deschiderea și explicarea ființei, ființarea este de fiecare dată tema noastră preliminară și care ne însoțește permanent, în timp ce tema propriu-zisă este ființa. În spațiul analizei de față este luată ca temă preliminară ființarea care se arată în preocuparea din lumea ambiantă. Această ființare nu este astfel obiect al unei cunoașteri teoretice a „lumii", ci ea este lucrul de care te slujești, pe care îl produci etc. Ca ființare astfel întîlnită, ea vine în chip pre-tematic în cîmpul privirii unei „cunoașteri" care, fenomenologică fiind, ia în considerație primordial ființa și care, abia pornind de la această tematizare a ființei, tematizează în același timp ființarea care survine de fiecare dată. Această explicitare fenomenologică nu este așadar o cunoaștere a proprietăților de ființare ale ființării, ci o determinare a structurii ființei sale. Însă ca cercetare a ființei, ea devine o împlinire de sine stătătoare și expresă a înțelegerii ființei care aparține de fiecare dată deja *Dasein*-ului și care „prinde viață" în orice îndeletnicire cu ființarea. Ființarea care servește fenomenologic ca temă preliminară — deci în cazul acesta lucrul de care mă slujesc, cel pe cale să fie produs — devine accesibilă prin transpunerea mea într-o astfel de preocupare. Riguros considerat, acest mod de a vorbi despre „transpunere" poate induce în eroare; căci noi nici măcar nu avem nevoie să ne transpunem în acest fel de a fi al îndeletnicirii pe care o presupune preocuparea. *Dasein*-ul cotidian *este* deja mereu în acest fel; de pildă, deschizînd ușa, mă slujesc de clanță. Obținerea accesului fenomenologic la ființarea astfel întîlnită constă mai degrabă în a reprima tendințele noastre interpretative, care ne presează și ne însoțesc, care acoperă cu totul fenomenul unei astfel de „preocupări" și, o dată cu el, ființarea *așa cum*, pornind de la ea însăși, este întîlnită *în* preocupare. Riscul unor astfel de abordări neinspirate poate fi evitat dacă începem cercetarea cu această întrebare: care e ființarea care trebuie luată ca temă preliminară și desemnată ca teren pre-fenomenal al cercetării noastre?

Îndeobște răspundem: lucrurile. S-ar putea însă ca acest răspuns de la sine înțeles să însemne deja ratarea terenului pre-fenomenal pe care îl căutăm. Căci în această desemnare a ființării ca „lucru" (*res*), rezidă o caracterizare ontologică neexplicit anticipată. Analiza care își extinde interogarea de la o astfel de [68]

ființare la ființa ei întîlnește reitatea și realitatea. Iar explicația ontologică, avansînd astfel, dă peste caractere de ființă precum substanțialitate, materialitate, întindere, contiguitate... Însă ființarea întîlnită în preocupare este în primă instanță ascunsă, chiar și pre-ontologic, în această formă de ființă. Cînd numim lucrurile ființare „dată în primă instanță", sîntem în eroare din punct de vedere ontologic, chiar dacă ontic avem în vedere altceva. Ceea ce se are propriu-zis în vedere rămîne nedeterminat. Sau se întîmplă să caracterizăm aceste „lucruri" ca lucruri „dotate cu valoare". Ce înseamnă, ontologic vorbind, valoare? Cum trebuie sesizate categorial această „dotare" și faptul de a fi astfel dotat? Trecînd peste faptul că această structură a dotării cu valoare este obscură, se cade oare astfel peste caracteristica fenomenală de ființă a ceea ce este întîlnit în îndeletnicirea pe care o presupune preocuparea?

Grecii aveau un termen adecvat pentru „lucruri": πράγματα, adică acel ceva cu care avem de-a face în îndeletnicirea (πρᾶξις) pe care o presupune preocuparea. Însă ei au lăsat în umbră, ontologic vorbind, tocmai caracterul specific „pragmatic" al numitelor πράγματα și le-au determinat „în primă instanță" ca „simple lucruri". Ființarea pe care o întîlnim în preocupare o numim *ustensil*. Prin îndeletnicire pot fi aflate ustensile de scris, de cusut, pentru atelier, de deplasare, de măsurat. Ceea ce trebuie să punem în lumină este felul de a fi al ustensilului. Și aceasta are loc prin definirea prealabilă a ceea ce face dintr-un ustensil un ustensil, prin definirea ustensilității.

Un ustensil singur, riguros vorbind, nu „este" niciodată. Ființei ustensilului îi aparține întotdeauna un ansamblu ustensilic, înăuntrul căruia acest ustensil poate să fie ceea ce el este. Ustensilul este în esență „ceva pentru a...". Diferitele moduri ale lui „pentru-a", precum capacitatea de a sluji, utilitatea, utilizabilitatea, maniabilitatea, constituie o totalitate ustensilică. În structura de „pentru-a" este implicată o *trimitere* a ceva la ceva. Fenomenul indicat prin acest termen nu poate fi făcut vizibil în geneza sa ontologică decît în analizele care urmează. Deocamdată ne vom mulțumi să surprindem cu privirea în chip fenomenal multitudinea trimiterilor. Potrivit ustensilității sale, ustensilul este întotdeauna *pornind de la* apartenența sa la un alt

ustensil: instrumentul de scris, pana, cerneala, hîrtia, mapa, masa, lampa, mobila, ferestrele, ușile, camera. Aceste „lucruri" nu se arată niciodată în primă instanță pentru sine, pentru a umple apoi, ca sumă de obiecte reale, o cameră. Ceea ce întîlnim în primă instanță, chiar dacă nu este tematic sesizat, este camera, și aceasta, la rîndul ei, nu ca „ceea ce e cuprins între patru pereți" într-un sens geometric spațial, ci ca ustensil al locuirii. Pornind de la acesta, ni se arată „aranjarea camerei" și în aceasta [69]
apare ustensilul pe care îl avem de fiecare dată în vedere ca ustensil „izolat". Dar *înaintea* acestuia este deja des-coperită de fiecare dată o totalitate ustensilică.

Ustensilul se poate arăta în chip genuin în ființa sa doar în îndeletnicirea croită de fiecare dată pe ustensilul care el este, așa de pildă în ciocănirea cu un ciocan; în îndeletnicire, această ființare nu este *sesizată* tematic ca lucru ce survine pur și simplu și nici structura ustensilului nu este cunoscută ca atare în chiar folosirea lui. Ciocănirea nu are pur și simplu o cunoaștere privitoare la caracterul de ustensil al ciocanului, ci ea și-a însușit acest ustensil cum nu se poate mai adecvat. Într-o astfel de îndeletnicire utilizatoare, preocuparea se supune acelui „pentru-a", constitutiv ustensilului folosit de fiecare dată; cu cît mai puțin este fixat stăruitor cu privirea ciocanul ca lucru pur, cu atît este el utilizat mai cu spor, cu atît mai originară devine relația cu el, cu atît mai neînvăluit este el întîlnit ca ceea ce este, ca ustensil. Ciocănirea însăși des-coperă „maniabilitatea" specifică a ciocanului. Felul de a fi al ustensilului, în care el se revelează pornind de la el însuși, îl numim calitatea-de-a-fi-la-îndemînă. Numai deoarece ustensilul are *această* „ființă-în-sine" și nu se limitează doar să survină, este el disponibil și maniabil în sensul cel mai larg. Oricît de pătrunzător am considera felul în care este alcătuit un lucru, „aspectul" lui, dacă ne rezumăm la aceasta nu vom putea să des-coperim în el ființarea-la-îndemînă. Privirea care se mulțumește să considere lucrurile doar „teoretic" este văduvită de înțelegerea calității-de-a-fi-la-îndemînă. Îndeletnicirea prin care lucrurile sînt utilizate și mînuite nu este însă oarbă, ci ea are propriul său fel de a vedea, care călăuzește mînuirea și îi conferă siguranța specifică. Îndeletnicirea cu ustensilul se supune multiplicității de trimiteri ale lui

„pentru-a". Privirea care însoțește o astfel de adaptare la trimiteri este *privirea-ambientală*.

Atitudinea „practică" nu este „ateoretică" în sensul absenței privirii și ea nu se deosebește de atitudinea teoretică numai prin aceea că în cazul ei se *acționează*, în vreme ce dincolo se contemplă doar, sau prin aceea că acțiunea, pentru a nu rămîne oarbă, aplică cunoașterea teoretică, ci contemplarea este originar o preocupare, tot așa cum acțiunea are *propria* sa privire. Atitudinea teoretică este privire exclusiv considerativă, din care privirea-ambientală lipsește cu desăvîrșire. Dar faptul că privirea considerativă e lipsită de privire-ambientală nu înseamnă că ea nu are reguli; ea își alcătuiește un canon sub chipul *metodei*.

Ființarea-la-îndemînă nu este sesizată defel teoretic și nici nu devine, ea însăși, în primă instanță, tematică pentru privirea-ambientală. Specificul ființării aflate în chip nemijlocit la-îndemînă este de a se retrage, așa zicînd, în calitatea-ei-de-a-fi-la-îndemînă, tocmai pentru a fi cu adevărat la-îndemînă. Acel ceva în-preajma căruia se menține în primă instanță îndeletnicirea cotidiană nu sînt uneltele însele; dimpotrivă, lucrul de care ne preocupăm primordial este lucrarea propriu-zisă,
[70] lucrul care trebuie produs într-un moment sau altul; iar de aceea el este, de asemenea, ființare-la-îndemînă. Lucrarea e cea care poartă în sine totalitatea de trimiteri înăuntrul căreia este întîlnit ustensilul.

Lucrarea care trebuie produsă și care este acel *„la-ce-anume"* (*das Wozu*) al ciocanului, al rindelei sau acului are, la rîndul ei, felul de a fi al ustensilului. Pantoful care trebuie produs este menit purtării (este ustensil-pantof), ceasul o dată fabricat este menit aflării orei. Lucrarea pe care o întîlnim cu precădere în îndeletnicirea de ordinul preocupării — lucrarea aflată în lucru — are, prin esența ei, o utilizabilitate și o dată cu aceasta este întîlnit și acel „la-ce-anume" la care *ea* poate fi folosită. La rîndul ei, lucrarea care a fost comandată nu este decît pe temeiul folosirii ei și al ansamblului de trimiteri al ființării, des-coperit în această folosire.

Însă lucrarea care urmează să fie produsă nu este doar utilizabilă pentru..., ci producerea însăși este de fiecare dată o utilizare *a ceva* pentru ceva. Lucrarea implică în același timp trimite-

rea la „materiale". Ea depinde de piele, ață, cuie etc. Pielea la rîndul ei este produsă din piei. Acestea sînt luate de la animale care sînt prăsite de alți oameni. Animalele survin în interiorul lumii și fără să fie anume prăsite și chiar și în cazul prăsirii, într-un anume fel, această ființare se produce chiar ea pe sine. Așadar în lumea ambiantă sînt accesibile de asemenea ființări care se află întotdeauna la-îndemînă, dar care în ele însele nu au nevoie de producere. Ciocanul, cleștele, cuiul trimit în ele însele la (sînt făcute din) oțel, fier, mineral, piatră, lemn. Prin ustensilul de care ne folosim și prin folosirea însăși, este în același timp des-coperită „natura", „natura" în lumina produselor naturii.

Însă natura nu trebuie înțeleasă aici ca ceva care este doar simplu-prezent și nici ca *forță a naturii*. Pădurea este ocol silvic, muntele este carieră de piatră, rîul este forță hidraulică, vîntul este vînt „prins în pînze". O dată cu des-coperirea „lumii ambiante" este întîlnită și natura astfel des-coperită. Se poate face abstracție de felul ei de a fi ca ființare-la-îndemînă; ea însăși poate fi des-coperită și determinată doar în pura simplă-prezență a ei. Însă acestui tip de des-coperire a naturii îi rămîne de asemenea ascunsă natura ca „tot ce mișcă", ca ceea ce ne ia cu asalt și ne captivează ca peisaj. Plantele botanistului nu sînt florile pajiștei, „izvorul" geografic fixat al unui rîu nu este „izvorul țîșnind din adînc".

Lucrarea produsă nu trimite doar către acel „la-ce-anume" al utilizării ei și la „din-ce-anume" ea este făcută: cînd este rezultatul meșteșugului pur și simplu, ea trimite totodată la cel ce o poartă și o utilizează. Lucrarea este croită pe măsura lui, el „este" [71]
părtaș la nașterea ei. Chiar și în cazul producției în serie, această trimitere constitutivă nu lipsește cîtuși de puțin; ea este doar nedeterminată, e orientată către oricine, către medie. Așadar, o dată cu lucrarea este întîlnită nu numai ființarea care este la-îndemînă, ci și ființarea care are felul de a fi al omului, căruia ceea-ce-a-fost-produs ajunge să-i fie la-îndemînă în preocuparea lui; iar o dată cu aceasta este întîlnită lumea în care trăiesc cei ce poartă și cei ce consumă, lumea care în același timp este lumea noastră. Lucrarea de care ne preocupăm de fiecare dată nu este la-îndemînă doar în lumea domestică a atelierului, ci

și în *lumea publică*. O dată cu lumea publică este des-coperită — și devine accesibilă oricui — *natura din lumea ambiantă*. În drumuri, străzi, poduri, clădiri, preocuparea noastră des-coperă natura pe o anumită direcție. Un peron de gară acoperit ia în calcul vremea proastă, sistemul public de iluminat ia în calcul întunericul, adică schimbarea specifică pe care o determină prezența și absența luminii zilei, „poziția soarelui". Prin intermediul ceasurilor este luată în calcul de fiecare dată o anumită constelație în univers. Cînd ne uităm la ceas, ne folosim în chip neexplicit de „poziția soarelui", cea după care este reglată măsurarea astronomică, oficială, a timpului. Atunci cînd folosim ceasul, care este la-îndemînă în primă instanță și fără să iasă în evidență, natura din lumea ambiantă ne este și ea la-îndemînă. Contopirea noastră cu lumea nemijlocită a lucrării, contopire care survine prin fiecare preocupare, are o funcție de des-coperire; esențial în această funcție este faptul că, oricare ar fi felul contopirii cu lumea lucrării, ființarea intramundană angajată în lucrare, adică în trimiterile care sînt constitutive pentru ea, poate fi oricînd des-coperită pe diferite trepte de explicitare și poate fi străbătută într-o măsură mai mică sau mai mare de privirea-ambientală.

Felul de a fi al acestei ființări este calitatea-de-a-fi-la-îndemînă. Această caracteristică nu trebuie totuși înțeleasă ca un simplu mod de a vorbi despre ea, ca și cum „ființării" întîlnite în primă instanță i s-ar pune în seamă niște „aspecte", sau ca și cum am avea o materie a lumii care în primă instanță este în sine simplu-prezentă și care în felul acesta este apoi „colorată subiectiv". O interpretare orientată astfel trece cu vederea faptul că în acest caz ființarea ar trebui să fie dinainte înțeleasă și des-coperită ca pură ființare-simplu-prezentă și că ea, pe parcursul îndeletnicirii prin care „lumea" este des-coperită și însușită, ar trebui să aibă preeminență și să joace un rol călăuzitor. Însă acest lucru contrazice deja sensul ontologic al cunoașterii pe care l-am pus în evidență ca mod *derivat* al faptului-de-a-fi-în-lume. Pentru a scoate la iveală ființarea care este doar simplu-prezentă, această cunoaștere trece mai întîi *prin* ceea-ce-este-la-îndemînă în preocupare. *Calitatea-de-a-fi-la-îndemînă este determinarea ontologic-categorială a ființării așa cum este ea „în sine".*

Însă ceea-ce-e-la-îndemînă „există" (*es gibt*) totuși numai pe temeiul a ceea-ce-e-simplu-prezent. Însă rezultă oare de aici — o dată această teză admisă — că faptul-de-a-fi-la-îndemînă este, ontologic vorbind, fundat în simpla-prezență?

Însă chiar dacă, mergînd mai departe în interpretarea onto- **[72]** logică, calitatea-de-a-fi-la-îndemînă ar fi confirmată ca fel de a fi al ființării des-coperite intramundan în primă instanță, chiar dacă ea ar reuși să-și dovedească caracterul originar în raport cu simpla-prezență, s-ar obține oare atunci, cu ajutorul celor explicate pînă aici, fie doar și un grăunte pentru înțelegerea ontologică a fenomenului lumii? Totuși, interpretînd această ființare intramundană, noi am „presupus" de la bun început lumea. Din asamblarea ființării intramundane nu rezultă totuși, ca sumă, ceva precum „lumea". Vom afla noi oare o cale pentru a pune în lumină fenomenul lumii pornind de la ființa acestei ființări?[1]

§ 16. *Caracterul mundan al lumii ambiante așa cum apare și se face cunoscut în ființarea intramundană*

Lumea însăși nu este o ființare intramundană și totuși ea determină această ființare în așa fel încît numai în măsura în care „există" (*es gibt*) lume ființarea poate fi întîlnită și se poate arăta în ființa sa ca ființare care a fost des-coperită. Însă cum anume „există" lume? Dacă din punct de vedere ontic *Dasein*-ul este constituit prin faptul-de-a-fi-în-lume și dacă ființei sale îi aparține tot atît de esențial o înțelegere de ființă a sinelui său — oricît de nedeterminată ar fi ea încă —, atunci nu are el oare o înțelegere a lumii, o înțelegere pre-ontologică, care se poate lipsi — și care se și lipsește — de examinări ontologice explicite? Oare o dată cu ființarea întîlnită intramundan (adică o dată cu intramundaneitatea acesteia) nu i se arată faptului-de-a-fi-în-lume prins în preocupare ceva precum lumea? Oare nu avem noi o privire pre-fenomenologică asupra acestui fenomen? Nu

---

[1] Autorul dorește să remarce că a comunicat în mai multe rînduri în prelegerile sale, începînd cu semestrul de iarnă 1919/20, analiza lumii ambiante și în general „hermeneutica facticității".

se află el din capul locului în cîmpul unei astfel de priviri, fără ca astfel să devină temă a unei interpretări ontologice? Oare *Dasein*-ul însuși, în sfera contopirii sale — pe parcursul preocupării — cu ustensilul aflat la-îndemînă, nu are o posibilitate de ființă prin care mundaneitatea ființării intramundane de care el se preocupă să i se lumineze într-o anumită măsură *o dată cu* ființarea însăși?

Dacă asemenea posibilități de ființă ale *Dasein*-ului pot fi puse în evidență în sfera îndeletnicirii pe care o presupune preocuparea, atunci se deschide un drum care ne permite să mergem pe urma fenomenului ce luminează și totodată să încercăm, așa zicînd, să-l „fixăm" și să interogăm structurile care se arată în el.

[73] Cotidianității faptului-de-a-fi-în-lume îi aparțin moduri ale preocupării care fac ca ființarea ce survine în preocupare să fie întîlnită astfel încît cu această ocazie caracterul mundan al intramundanului să își facă apariția. Atunci cînd ne preocupăm de ceva, ființarea care ne este nemijlocit la-îndemînă se poate dovedi inutilizabilă, nepotrivită pentru utilizarea ei specifică. Unealta iese în evidență ca fiind deteriorată, materialul, ca impropriu. În orice caz, *ustensilul* este cel aflat la-îndemînă. Însă dacă noi des-coperim incapacitatea lui de a fi utilizat, acest lucru nu se petrece în virtutea unei simple priviri considerative care constată ce anume proprietăți are el, ci datorită privirii-ambientale care însoțește îndeletnicirea utilizatoare. Atunci cînd des-coperim incapacitatea lui de a fi utilizat, ustensilul iese în evidență.* *Ieșirea în evidență* dă ustensilului care se află la-înde-

---

* Heidegger va începe aici să treacă în revistă variantele în care un ustensil ajunge să fie perceput în calitatea lui de ființare-la-îndemînă tocmai atunci cînd funcția lui de utilizare este afectată. Cîtă vreme un ustensil funcționează, el funcționează în totala lui discreție: cu cît este mai la-îndemînă în subînțelesul funcționării sale, cu atît îl percep mai puțin în ustensilitatea lui. Abia cînd 1) se strică, 2) îmi lipsește, nu e la locul lui, îl caut în zadar și cînd 3) e acolo unde nu trebuie să fie, mă încurcă, mă izbesc de el — abia atunci cînd își dezminte utilitatea și ustensilitatea și devine ființare-simplu-prezentă (o unealtă stricată sau una care îmi stă în cale e percepută deodată ca o simplă-prezență inerțială) eu ajung să-i realizez (tocmai pentru că și-a pierdut-o) calitatea lui ustensilică de ființare-la-îndemînă.

O paralelă interesantă se poate face cu felul în care interpretează Cioran boala în *Tratatul de descompunere.* Cînd ne îmbolnăvim, spune Cioran, un organ iese din discreția funcționării lui în ansamblul organismului și devine dintr-o dată vedetă:

mînă aspectul unei anumite neaflări-la-îndemînă. Însă aceasta implică faptul că inutilizabilul nu face decît să se afle aici — el se arată ca lucru-unealtă, care are cutare sau cutare aspect și care, în această calitate-de-a-fi-la-îndemînă și cu aspectul acesta al lui, el a fost în chip constant, nu mai puțin, și simplă-prezență. Pura calitate-de-a-fi-simplă-prezență apare și se face deodată cunoscută în ustensil, dar numai pentru a se retrage din nou în calitatea-de-a-fi-la-îndemînă a ființării ce survine în preocupare, adică a acelui lucru pe care îl des-coperim atunci cînd îl punem din nou în funcțiune. Această simplă-prezență a lucrului inutilizabil nu este lipsită pur și simplu de orice calitate-de-a-fi-la-îndemînă, iar ustensilul *astfel* simplu-prezent nu este doar un lucru care survine pur și simplu. Deteriorarea ustensilului nu ajunge să însemne o simplă transformare a lucrului, o pură modificare ce survine în proprietățile unui lucru simplu-prezent.

Însă în îndeletnicirea de ordinul preocupării noi nu ne izbim doar de ceea ce nu poate fi folosit *în cuprinsul* a ceea ce e la-îndemînă deja; noi aflăm deopotrivă lucruri care lipsesc, care nu numai că nu sînt „maniabile", dar care nu sînt deloc „în raza mîinii". A-ți lipsi ceva în felul acesta înseamnă să des-coperi — văzînd că ceva nu e la-îndemînă — tocmai ființarea-la-îndemînă, dar ca fiind doar o anume simplă-prezență. Atunci cînd remarcăm că ceva nu este la-îndemînă, ceea-ce-este-la-îndemînă ajunge să aibă un *caracter iritant*. Cu cît e nevoie mai mult de ceea ce lipsește, cu cît el este întîlnit în chip mai autentic în neaflarea sa la-îndemînă, cu atît mai iritant devine ceea-ce-este-la-îndemînă, și anume în așa fel încît el pare să piardă caracterul său de la-îndemînă. Ființarea-la-îndemînă se dezvăluie ca

---

„iată, eu sînt ficatul!" Pînă să aibă loc această insurecție a individualității organului, deci cîtă vreme era sănătos, pacientul „nu știa" că are ficat. Abia cînd „află" că îl are, el percepe și evaluează sănătatea. La fel se întîmplă lucrurile și în cazul unui atelier: abia cînd un ustensil, stricîndu-se, devine „vedetă", cînd iese din discreția funcționării lui în ansamblul atelierului și disturbă „sistemul de trimiteri" pe baza căruia funcționează atelierul, eu îl percep în calitatea lui (pierdută) de ființare-la-îndemînă și în cea (dobîndită prin stricare) de ființare-simplu-prezentă. Heidegger numește cele trei moduri ale ființării care încetează să fie la-îndemînă „spărturi în totalitatea de trimiteri" (cf. *infra*, p. [76]). Cf. *Excurs asupra cîtorva termeni heideggerieni*, articolul *Ființare-simplu-prezentă (Vorhandenes) și ființare-la-îndemînă (Zuhandenes).*

ființare-simplu-prezentă și atît, ființare care, lipsind ceea ce lipsește, nu poate fi făcută să funcționeze. Cînd asistăm neputincioși la un asemenea lucru, trăim un mod deficient al preocupării, unul prin care des-coperim ființarea-la-îndemînă ca o doar-simplă-prezență.

În îndeletnicirea cu lumea preocupării noastre ceea-ce-nu-este-la-îndemînă poate fi întîlnit nu numai în varianta a ceea ce nu poate fi utilizat sau a ceea-ce-lipsește pur și simplu, ci ca o ființare-ne-la-îndemînă care tocmai că *nu* lipsește și *nu* este de nefolosit, dar care „stă în calea" preocupării noastre. Acest ceva asupra căruia preocuparea nu se poate apleca și pentru care ea „nu are timp" este ceea-ce-e-*ne*-la-îndemînă în maniera a ceea ce nu-și are locul aici, a lucrului de care nu ne ocupăm.
[74] Acest ceva-ce-nu-este-la-îndemînă e deranjant pentru noi și el face vizibilă *recalcitranța* sa, ca lucru de care trebuie să ne preocupăm în primă instanță și înainte de a face orice altceva. O dată cu această recalcitranță, calitatea-de-a-fi-simplă-prezență a ceea-ce-este-la-îndemînă se face cunoscută într-o nouă manieră, și anume ca ființă a ceea ce încă rămîne de făcut și care cere să fie rezolvat.

Cele trei moduri — ieșirea-în-evidență, caracterul iritant și recalcitranța — au funcția de a face să apară, în cuprinsul a ceea-ce-este-la-îndemînă, caracterul de simplă-prezență. Însă în felul acesta ceea-ce-este-la-îndemînă nu ajunge să fie doar *contemplat* și fixat stăruitor cu privirea ca ființare-simplu-prezentă; calitatea-de-a-fi-simplă-prezență care se face cunoscută aici continuă să fie legată de calitatea-de-a-fi-la-îndemînă a ustensilului. Acesta nu se ascunde pînă într-atît ca ustensil încît să devină simplu lucru. Ustensilul devine ceva neînsemnat, pe care simțim nevoia să-l dăm deoparte. Însă în această tendință a noastră de a-l da la o parte, ceea-ce-este-la-îndemînă se arată ca ceva care — în neclintita sa simplă-prezență — continuă să fie la-îndemînă.

Ne-am referit în cele de mai sus la acele modificări ale întîlnirii noastre cu ființarea-la-îndemînă în urma cărora aceasta își dezvăluie calitatea-de-a-fi-simplă-prezență. Însă în ce măsură ajută aceasta la elucidarea *fenomenului lumii*? Prin analiza acestor modificări noi continuăm să rămînem la ființa intramunda-

nului fără să ne fi apropiat mai mult ca înainte de fenomenul lumii. Însă, fără să fi surprins încă acest fenomen, ne-am dat acum posibilitatea să-l aducem în cîmpul privirii.

Prin ieșirea-în-evidență, prin caracterul său iritant și prin recalcitranța sa, ființarea-la-îndemînă își pierde într-un fel sau altul calitatea sa de a-fi-la-îndemînă. Însă calitatea-de-a-fi-la-îndemînă este înțeleasă tocmai în îndeletnicirea noastră cu ceea-ce-e-la-îndemînă, chiar dacă nu e înțeleasă în chip tematic. Ea nu dispare pur și simplu, ci, prin ieșirea-în-evidență a ceea ce nu poate fi folosit, ea pare, ca să spunem așa, că își ia rămas-bun de la lucru. Calitatea-de-a-fi-la-îndemînă se arată acum încă o dată și tocmai aici se arată și caracterul mundan al ființării-la-îndemînă.

Structura ființei ființării-la-îndemînă ca ustensil este determinată prin trimiteri. „În-sine"-le specific și de la sine înțeles al lucrurilor aflate în proximitatea noastră este întîlnit prin preocuparea care le folosește pe acestea fără a le considera însă în mod explicit, iar această preocupare se poate izbi la un moment dat de ceva care este inutilizabil. Cînd un ustensil este inutilizabil, asta înseamnă că trimiterea constitutivă a lui „pentru-a" către un „la-aceasta-anume" este perturbată. În mod obișnuit, trimiterile însele nu sînt contemplate ca atare, ci ele sînt „prezente-aici" (*da*) în supunerea la ele prin preocupare. Însă o dată cu *perturbarea trimiterii* — atunci cînd ceva nu mai poate fi utilizat pentru cutare lucru — trimiterea devine explicită. Ce-i drept, nici de astă dată ea nu devine explicită ca structură ontologică, ci la nivel ontic, și anume pentru privirea-ambientală care se lovește de deteriorarea uneltei. Cînd trimiterea către un „la-aceasta-anume" capătă pregnanță pentru privirea-ambientală, destinația însăși și o dată cu ea ansamblul lucrării — [75]
întregul „atelier" — intră în raza privirii și se vădesc a fi acel ceva în care preocuparea se desfășoară din capul locului. Complexul ustensilic se luminează dintr-o dată, dar nu ca ceva care n-a fost niciodată văzut, ci ca un întreg care, prin privirea-ambientală, este în permanență vizat din capul locului. Însă o dată cu acest întreg tocmai lumea e cea care apare și se face cunoscută.

Tot astfel, lipsa a ceva-care-este-la-îndemînă — a cărui prezență cotidiană era atît de de la sine înțeleasă încît nici măcar

nu ne dădeam seama de ea — constituie o *ruptură* în complexele de trimiteri pe care le des-coperă privirea-ambientală. Privirea-ambientală întîlnește un gol și ajunge să vadă acum *pentru ce anume* lucrul acum absent era la-îndemînă și *împreună cu ce anume* era el la-îndemînă. Lumea ambiantă apare și se face cunoscută aici din nou. Ceea ce se luminează astfel nu este el însuși o ființare-la-îndemînă în rînd cu altele și cu atît mai puțin o *ființare-simplu-prezentă* care ar funda ustensilul la-îndemînă. El este „prezent-aici" înaintea oricărei constatări și a oricărei considerări. El este inaccesibil chiar și privirii-ambientale, în măsura în care aceasta este orientată întotdeauna către ființare, fiindu-i însă acesteia de fiecare dată deja deschis și accesibil (*erschlossen*). *„Erschließen"* și *„Erschlossenheit"* sînt folosite în cele ce urmează cu valoare terminologică și înseamnă „a deschide" și „stare de deschidere". *Erschließen* nu înseamnă de aceea niciodată ceva precum „a dobîndi în mod indirect printr-o deducție"*.

Faptul că lumea nu „este alcătuită" din ceea-ce-este-la-îndemînă se arată printre altele în aceea că o dată cu luminarea lumii prin modurile preocupării, pe care le-am interpretat deja, se produce o dez-mundaneizare a ființării-la-îndemînă, astfel încît acum doar-simpla-prezență este cea care își face apariția în această ființare. Pentru ca ustensilul aflat la-îndemînă, atunci cînd mă preocup cotidian de „lumea ambiantă", să fie întîlnit așa cum este el ca „ființă-în-sine", trebuie ca trimiterile și totalitățile de trimiteri — acelea cu care privirea-ambientală „se contopește" — să rămînă pentru ea ne-tematice și ele să rămînă așa mai ales pentru o sesizare „tematică", desprinsă de privirea-ambientală. *Faptul că lumea nu apare și nu se face cunoscută* este condiția de posibilitate pentru rămînerea ființării-la-îndemînă în ne-ieșirea ei în evidență. Și în felul acesta se constituie structura fenomenală a ființei-în-sine a acestei ființări.

Termenii privativi precum *ne*-ieșire în evidență, caracter *ne*-iritant, *ne*-recalcitranță au în vedere un caracter fenomenal

* În germană, *erschließen* înseamnă deopotrivă „a deschide" și „a deduce". Heidegger reține doar primul sens, făcînd din el unul din termenii-cheie ai cărții. (Cf. § 31 și *Excurs asupra cîtorva termeni heideggerieni*, articolul *Starea de deschidere (Erschlossenheit)*.

pozitiv al ființei acelei ființări care se află în primă instanță la-îndemînă. Aceste „*ne*"-uri semnifică caracterul de reținere-discretă-în-sine al ființării-la-îndemînă, adică ceea ce avem în vedere cînd vorbim de ființa-ei-în-sine, pe care îndeobște sîntem înclinați să o atribuim „în primă instanță" ființării-simplu-prezente, în măsura în care aceasta este tematic constatabilă. Însă atîta vreme cît vom lua ca reper în primul rînd și exclusiv ființarea-simplu-prezentă, „în-sine"-le acesta nu poate fi defel lămurit ontologic. Totuși, dacă vrem ca vorbirea despre „în-sine" să aibă o semnificație ontologică, o explicitare este imperios necesară. Acest „în-sine" al ființei este invocat cel mai adesea la [76] nivel ontic și cu deosebită emfază, iar acest fapt are o îndreptățire fenomenală. Însă această invocare *ontică* nu împlinește exigențele enunțului *ontologic* despre care se presupune că ar fi dat o dată cu ea. După cum a arătat în chip clar analiza de pînă acum, ființa-în-sine a ființării intramundane nu poate fi concepută ontologic decît pe baza fenomenului lumii.

Însă dacă lumea poate să se lumineze într-un fel sau altul, ea trebuie să fie în genere deschisă. Atunci cînd ființarea-la-îndemînă intramundană devine accesibilă preocupării ghidate de privirea-ambientală, lumea este de fiecare dată deja deschisă. Lumea este astfel ceva „în care" *Dasein*-ul ca ființare *a fost* de fiecare dată deja, ea este acel ceva la care el nu poate decît să revină mereu, oricît de mult s-ar fi îndepărtat.

Potrivit interpretării de pînă acum, faptul-de-a-fi-în-lume înseamnă: contopirea (ne-tematică), împlinită prin privirea-ambientală, cu trimiterile constitutive pentru calitatea-de-a-fi-la-îndemînă a ansamblului ustensilic. Felul în care preocuparea este de fiecare dată deja își are temeiul într-o familiaritate cu lumea. În virtutea acestei familiarități, *Dasein*-ul se poate pierde în ființarea pe care o întîlnește intramundan și poate fi acaparat de ea. Dar ce este de fapt acel ceva cu care *Dasein*-ul este familiar și de ce poate caracterul mundan al intramundanului să ni se lumineze cînd și cînd? Cum trebuie înțeleasă mai îndeaproape totalitatea de trimiteri în care se „mișcă" privirea-ambientală și ale cărei posibile spărturi scot în evidență ipostaza de simplă-prezență a ființării?

Pentru a răspunde la aceste întrebări care au drept scop elaborarea fenomenului *și a problemei* mundaneității, este necesară o analiză mai concretă a structurilor în ale căror corelații încearcă să pătrundă întrebările puse.

§ 17. *Trimitere și semn*

Interpretarea provizorie a structurii de ființă a ființării-la-îndemînă (a „ustensilelor“) a făcut vizibil fenomenul trimiterii, dar în chip atît de schematic încît am arătat totodată că e necesar ca fenomenul care la început a fost doar indicat să fie des-coperit în proveniența sa ontologică. În plus, a devenit limpede că trimiterea și totalitatea trimiterilor sînt, într-un anume sens, constitutive pentru mundaneitatea însăși. Pînă acum noi am văzut lumea luminîndu-se doar în și pentru modalități determinate ale preocupării cu ființarea-la-îndemînă din lumea ambiantă, în speță am văzut-o luminîndu-se doar *laolaltă cu* calitatea-de-a-fi-la-îndemînă a acestei ființări. De aceea, cu cît avansăm mai mult în înțelegerea ființei ființării intramun-
[77] dane, cu atît mai larg și mai sigur devine terenul pentru scoaterea la iveală a fenomenului lumii.

Luăm din nou ca punct de pornire ființa ființării-la-îndemînă, de astă dată cu intenția de a sesiza mai îndeaproape fenomenul *trimiterii* înseși. În acest scop să încercăm o analiză ontologică a unui ustensil în care pot fi des-coperite mai multe feluri de „trimiteri“. Un „ustensil“ de felul acesta îl aflăm în *semne*. Prin acest cuvînt se înțeleg mai multe lucruri: nu numai diferite *feluri* de semne, ci însuși faptul-de-a-fi-semn pentru ceva poate fi formalizat ca *mod universal de relație*, astfel încît structura semnului să ofere ea însăși un fir ontologic călăuzitor pentru o „caracterizare“ a întregii ființări în genere.

Însă semnele sînt în primă instanță ustensile al căror caracter specific de ustensil constă în *faptul-de-a-indica*. Astfel de semne sînt marcajele de pe un drum, pietrele de hotar, baloanele care anunță navelor furtuna pe mare, semnalele acustice, steagurile, semnele de doliu etc. Indicarea poate fi determinată ca o „specie“ a trimiterii. Trimiterea este, considerată strict formal, o *punere în relație*. Însă relația nu funcționează ca gen pentru

„speciile" trimiterilor, care s-ar diferenția, să spunem, ca semn, simbol, expresie, semnificație. Relația este o determinare formală care poate fi direct descifrată pe calea „formalizării" în orice specie de corelații, indiferent de conținutul lor obiectiv și de felul lor de a fi.[2]

Orice trimitere este o relație, însă nu orice relație este o trimitere. Orice „indicare" este o trimitere, însă nu orice trimitere este o indicare. În felul acesta ajunge la lumină caracterul formal-general al relației. Dacă vrem să cercetăm fenomene precum trimiterea, semnul sau chiar semnificația, nu am cîștigat nimic caracterizîndu-le ca relații. În cele din urmă trebuie să ajungem să arătăm că „relația" însăși, *datorită* caracterului ei formal-general, își are originea ontologică într-o trimitere.

Dacă analiza de față se limitează la interpretarea semnului în diferența lui față de fenomenul trimiterii, atunci chiar și în interiorul acestei limitări ea tot nu poate cerceta în mod adecvat întreaga multiplicitate a semnelor posibile. Dintre semne [78]
fac parte indiciile, semnele prevestitoare, semnele de rapel, semnele pentru ținut minte, semnele caracteristice; felul lor de a indica este de fiecare dată diferit, indiferent la ce anume slujește de fiecare dată un atare semn. Printre aceste semne putem distinge: urma, vestigiul, monumentul, documentul, mărturia, simbolul, expresia, apariția, semnificația. Aceste fenomene sînt lesne de formalizat datorită caracterului lor formal de relație; noi sîntem astăzi cît se poate de tentați să luăm ca fir călăuzitor o astfel de „relație" și să supunem astfel întreaga ființare unei „interpretări" de care nu ne îndoim niciodată că este cea bună, deoarece în fond ea nu spune nimic, așa cum nu spune nimic nici schema facilă formă-conținut.

Vom lua drept exemplu de semn unul care se va manifesta ca exemplar într-o analiză ulterioară și dintr-un alt punct de vedere. Recent, automobilele au fost prevăzute cu o săgeată roșie mobilă, a cărei poziție arată de fiecare dată, de pildă într-o intersecție, în ce direcție o va lua mașina. Poziția săgeții este

---

[2] Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie / Idei pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică*, din partea I a acestui *Jahrbuch*, vol. 1, § 10 și urm.; ca și *Logische Untersuchungen / Cercetări logice*, vol. I, cap. 11. — Pentru analiza semnului și a semnificației *ibid.*, vol. II, *Cercetarea I.*

reglată de șofer. Acest semn este un ustensil care nu este la-îndemînă doar în preocuparea (în condusul) șoferului. Chiar și cei care nu merg în mașină cu el — și mai ales ei — se folosesc de acest ustensil, fie ocolind în direcția corespunzătoare, fie oprindu-se. Acest semn este intramundan la-îndemînă în întregul complexului ustensilic al mijloacelor și al regulilor de circulație. Ca ustensil, acest ustensil a cărui menire e să indice este constituit prin trimitere. El are caracteristica lui „pentru-a", are capacitatea lui determinată de a sluji, el este menit să indice. Acest fapt-de-a-indica al semnului poate fi conceput ca „a trimite". Și totuși se cuvine să luăm aminte: acest „a trimite" ca fapt-de-a-indica nu este structura ontologică a semnului ca ustensil.

„Trimiterea" ca indicare se întemeiază mai degrabă în structura de ființă a ustensilului, în capacitatea lui de a sluji la ceva. Această capacitate nu face încă dintr-o ființare un semn. Ustensilul „ciocan", de pildă, este constituit printr-o capacitate de a sluji, însă prin aceasta ciocanul nu devine semn. „Trimiterea" de tipul indicării este concretizarea ontică a unui „la-ce-anume" propriu oricărei capacități de a sluji și ea determină un ustensil ca fiind întru acest „la-ce-anume". În schimb, trimiterea de tipul „capacității de a sluji la ceva" este o determinație ontologic-categorială a ustensilului *ca* ustensil. Faptul că acel „la-ce-anume" pe care-l pune în joc capacitatea de a sluji își primește concretizarea sa în faptul-de-a-indica este, din punctul de vedere al constituției ustensilului, cu totul întîmplător. Prin acest exemplu de semn devine vizibilă în linii mari deosebirea dintre trimitere ca slujire și trimitere ca indicare*. Cele două

---

* Heidegger face aici deosebirea între 1) *trimitere ca structură ontologică a ustensilului* — a) ustensilul trimite la alt ustensil (ciocanul la cui sau la nicovală), b) la operație, la destinația pe care o pune în joc capacitatea lui de a sluji (ciocanul la ciocănit), c) la lucrare, la operă (potcoava, casa etc.) — și 2) *trimitere* (indicare) *în sensul de concretizare ontică a capacității de a sluji* care e semnul. Semnul e deci un ustensil aparte, a cărui trimitere ca destinație, slujire etc. e chiar trimiterea (indicarea).

Ca orice ustensil, semnul *trimite* la destinația pe care o pune în joc capacitatea lui de a sluji. Așa cum scaunul trimite la faptul de a sta jos, semnul trimite la faptul-de-a-indica. Acest lucru ne spune că atît scaunul, cît și semnul sînt ustensile (slujesc la ceva), dar nu ne spune că scaunul este un semn. Ceea ce înseamnă că trimiterea de tipul indicării nu este totuna cu trimiterea de tipul capacității de a sluji la ceva (nu este determinarea structurii ontologice a ustensilului), ci ea este, cum spuneam,

coincid într-o atît de mică măsură, încît abia în unitatea lor ele fac posibilă concretizarea unui anume fel de ustensil. Însă pe cît de sigur faptul-de-a-indica este fundamental diferit de trimitere ca alcătuire a ustensilului, tot atît de incontestabil semnul are la rîndul lui un raport specific, și chiar privilegiat, cu felul de a fi al ansamblului ustensilic de fiecare dată la-îndemînă în lumea ambiantă, așadar un raport cu caracterul mundan al acestui întreg*. Ustensilul menit să indice are în îndeletnicirea de ordinul preocupării o utilizare *cu totul specială*. Totuși, ontologic vorbind, poate să nu fie suficientă simpla constatare a acestui fapt. Temeiul și sensul acestui caracter special trebuie să fie elucidate. [79]

Ce înseamnă faptul-de-a-indica propriu unui semn? Nu putem obține un răspuns decît dacă determinăm felul adecvat în care ne îndeletnicim îndeobște cu ustensilul menit să indice. Și trebuie să facem acest lucru astfel încît calitatea-de-a-fi-la-îndemînă a acestui tip de ustensil să poată la rîndul ei să fie concepută în chip autentic. Care este modul adecvat de a avea de-a face cu semnul? Dacă ne gîndim la exemplul pe care l-am dat (cel cu săgeata), trebuie să spunem: atitudinea (ființa) care corespunde semnului întîlnit este „ocolirea" sau „oprirea" în funcție de automobilul care vine și care este dotat cu săgeată. Ca luare a unei direcții, ocolirea aparține în chip esențial faptului-de-a-fi-în-lume al *Dasein*-ului. Acesta este întotdeauna în-

---

doar *concretizare ontică* a capacității de slujire a ustensilului care e semnul. Semnul este, în concluzie, un ustensil prin care „pot fi des-coperite" două feluri de trimitere: 1) trimiterea (la o destinație, la un „la-ce-anume") pe care o pune în evidență orice ființare-la-îndemînă (orice ustensil) și 2) trimiterea ca determinare a destinației semnului, a „pentru-a"-ului său (*la ce anume* este el bun: la a indica, la a trimite). Toate ustensilele (inclusiv semnul) *trimit* în sensul „1". Doar semnul *trimite* în sensul „2". Ceea ce revine la a spune: trimiterea semnului e trimiterea (ca indicare). Dar nu orice trimitere e indicare (trimiterea scaunului e către statul jos). Heidegger se folosește în primă instanță de *specificul* ontic al trimiterii evidențiate de semn, pentru a pune mai bine în lumină trimiterea ca determinare ontologică a ustensilului în genere.

* Heidegger analizează, în a doua instanță, *natura* semnului ca ustensil în măsura în care acesta împlinește o funcție excepțională: indicînd, el de fapt ne *orientează* în lumea preocupării noastre și ne face accesibil uriașul complex care este ființarea-la-îndemînă. El „exaltă", ca să spunem așa, ansamblul ustensilic și face cu putință, ghidînd-o, privirea-ambientală. Semnul nu este un ustensil care indică un alt lucru, ci un ustensil care indică „toate" ustensilele și astfel însuși caracterul de lume al ființării-la-îndemînă („mundaneitatea" ei).

tr-un fel sau altul orientat și se află pe drum; statul pe loc și rămasul sînt doar cazuri-limită ale acestui „pe drum" orientat. Semnul se adresează unui fapt-de-a-fi-în-lume care este „spațial" într-un fel specific. De fapt semnul *nu* este sesizat tocmai atunci cînd îl fixăm cu privirea și îl considerăm ca lucru menit să indice. Chiar și atunci cînd urmărim cu privirea direcția pe care o indică săgeata și luăm în considerare ceva care este simplu-prezent în zona spre care indică săgeata, nici atunci nu putem spune că avem propriu-zis de-a face cu semnul. Semnul se adresează privirii-ambientale care ghidează îndeletnicirea de ordinul preocupării, în așa fel încît această privire-ambientală, urmînd indicația semnului și însoțindu-l, capătă o „privire-de-ansamblu" explicită asupra ambientalului care de fiecare dată este caracteristic lumii ambiante. Această privire-de-ansamblu obținută de privirea-ambientală nu *surprinde* ceea-ce-este-la-îndemînă; ea obține mai degrabă o orientare înăuntrul lumii ambiante. O altă posibilitate de a experimenta acest ustensil ar fi să luăm săgeata ca un ustensil aparținînd automobilului; în acest caz, ceea ce e specific în caracterul de ustensil al săgeții nu are nevoie să fie des-coperit; poate rămîne complet nedeterminat ce trebuie ea să arate și cum anume o face, dar chiar și în acest caz noi nu avem cîtuși de puțin de-a face cu un simplu lucru. Spre deosebire de ce se întîmplă atunci cînd sîntem confruntați cu o multiplicitate nedeterminată de ustensile de tot soiul, experimentarea lucrului cere ca acesta să fie *determinat* în ceea ce el are specific.

Semne de felul celui descris fac să întîlnim ființarea-la-îndemînă, mai precis ele fac ca un complex al acesteia să devină accesibil, dar în așa fel încît îndeletnicirea de ordinul preocupă-
[80] rii ajunge să își dea și să își asigure o orientare. Semnul nu este un lucru care se află într-o relație de indicare cu un alt lucru, ci el este *un ustensil care ridică în chip explicit la nivelul privirii-ambientale un ansamblu ustensilic, astfel încît o dată cu aceasta se anunță caracterul mundan al ființării-la-îndemînă*. Prin indicii și semne prevestitoare „se arată" „ceea ce stă să vină", însă nu în sensul a ceva care doar survine pur și simplu, adăugîndu-se unui ceva simplu-prezent deja dat; „ceea ce stă să vină" este ceva cu care ne pregătim să avem de-a face sau, dimpotrivă, ceva care „ne

ia prin surprindere", în măsura în care eram prinși de altceva. Prin semnele de rapel devine accesibil privirii-ambientale ceea ce s-a petrecut și s-a consumat deja. Semnele pentru ținut minte indică ce anume avem de făcut într-un moment sau altul. Semnele indică întotdeauna în primul rînd acel ceva „în care" trăim, în-preajma căruia se menține preocuparea și indică ce menire funcțională are un anumit lucru.

Caracterul cu totul special de ustensil al semnelor devine și mai limpede în cazul „instituirii unui semn". Aceasta se realizează printr-o privire-prealabilă de ordinul privirii-ambientale și pornind de la ea, printr-o privire care are nevoie de posibilitatea de a face în orice clipă să se anunțe pentru privirea-ambientală, prin intermediul a ceva-aflat-la-îndemînă, lumea ambiantă dintr-un moment sau altul, cu condiția ca posibilitatea aceasta să fie ea însăși la-îndemînă. Însă ființei a ceea-ce-e-la-îndemînă în chip nemijlocit în interiorul lumii îi aparține caracterul deja descris al ne-ieșirii în evidență și al reținerii discrete în sine. De aceea îndeletnicirea de ordinul privirii-ambientale are nevoie, în lumea ambiantă, de un ustensil la-îndemînă, care, în caracterul său de ustensil, preia „acțiunea" de *a face să iasă în evidență* ființarea-la-îndemînă. Acesta e motivul pentru care producerea unui atare ustensil (adică a semnelor) trebuie să fie gîndită în funcție de ieșirea lui în evidență. Ceea ce nu înseamnă însă că, ieșite astfel în evidență, semnele devin simple-prezențe puse la întîmplare, ci ele sînt „instalate" în așa fel încît să poată fi cît mai ușor accesibile.

Însă instituirea de semne nu are în chip necesar nevoie pentru a se împlini de producerea unui ustensil care nu ar fi încă nicicum la-îndemînă. Semnele pot lua deopotrivă naștere prin *luarea-drept-semn* a ceva care e deja la-îndemînă. În modul acesta instituirea de semne manifestă un sens care este și mai originar. Prin indicare, un ansamblu ustensilic la-îndemînă și lumea ambiantă în genere pot fi făcute disponibile pentru privirea-ambientală. Și nu numai atît: instituirea de semne poate, mai cu seamă, să des-copere. Ceea ce este luat ca semn devine accesibil abia prin calitatea-sa-de-a-fi-la-îndemînă. Cînd, de pildă, la munca cîmpului, vîntul de sud este „considerat" ca semn pentru ploaie,

atunci această „considerare" — sau „valoarea" cu care este „investită" această ființare — nu este un adaos placat pe o ființare care în sine este deja simplu-prezentă, în speță curentul de aer și o direcție geografică anumită. Vîntul de sud poate fi accesibil meteorologic ca ceva care nu face decît să survină; dar el nu este *niciodată* simplu-prezent *în chip nemijlocit*, pentru ca
[81] apoi să preia ocazional funcția de semn prevestitor. Dimpotrivă, numai grație privirii-ambientale pe care o presupune munca cîmpului și care calculează în funcție de el, vîntul de sud este des-coperit în ființa sa.

Însă, se poate replica, *ceea ce* este luat drept semn trebuie totuși să fi devenit în prealabil accesibil în el însuși și să fi fost sesizat *înainte* de instituirea lui ca semn. Neîndoielnic, această ființare trebuie de fapt să fi fost deja într-un chip sau altul aflată. Întrebarea rămîne doar *cum anume* este des-coperită ființarea în această întîlnire prealabilă: ca simplu lucru care nu face decît să survină? Sau mai degrabă ca ustensil neînțeles ca atare — ca ceva-la-îndemînă, cu care pînă atunci nu se prea știa „ce se poate face" și care ca atare continua să rămînă ascuns privirii-ambientale? *Dar chiar și în acest caz, cînd caracterele de ustensil ale ființării-la-îndemînă nu sînt încă des-coperite de privirea-ambientală, nu se cuvine ca ele să fie interpretate ca simplă reitate pe care sesizarea a ceva doar-simplu-prezent ar afla-o dinainte dată.*

Faptul-de-a-fi-la-îndemînă al semnelor în îndeletnicirea noastră cotidiană, precum și ieșirea-în-evidență ce le caracterizează și care este produsă cu intenții diferite și în feluri diferite nu atestă doar ne-ieșirea în evidență care e constitutivă pentru ceea-ce-e-la-îndemînă în chip nemijlocit: semnul însuși ajunge să iasă în evidență tocmai prin ne-ieșirea în evidență a ansamblului ustensilic care este la-îndemînă în „de-la-sine-înțelesul" lui cotidian. Nodul pe care îl facem la batistă, ca semn pentru ținut minte, ar putea fi aici un bun exemplu. Ceea ce el vrea să indice este întotdeauna ceva de care trebuie să ne preocupăm atunci cînd e în joc privirea-ambientală proprie cotidianității. Acest semn poate să indice multe lucruri și dintre cele mai diferite. Cu cît sînt mai multe lucrurile pe care le poate indica un asemenea semn, cu atît mai mici sînt inteligibilitatea și utilizarea lui. Nu numai că el, ca semn, nu e la-îndemînă cel mai ade-

sea decît pentru cel care l-a „instituit", dar chiar și pentru acesta el poate deveni inaccesibil în așa fel încît se impune un al doilea semn pentru a face cu putință utilizarea celui dintîi la nivelul privirii-ambientale. În felul acesta, cînd nodul făcut la batistă nu poate fi utilizat ca semn, el nu își pierde caracterul de semn, ci dobîndește acel caracter iritant-neliniștitor a ceva ce este la-îndemînă în chip nemijlocit.

Am putea fi ispitiți să ilustrăm rolul de excepție pe care, în preocuparea cotidiană, îl joacă semnele în înțelegerea lumii înseși, referindu-ne la utilizarea abundentă a „semnelor" de către *Dasein*-ul primitiv, bunăoară la utilizarea fetișului și a vrăjii. Desigur, instituirea de semne care stă la baza unei astfel de utilizări a semnului nu se realizează cu o intenție teoretică și nicidecum pe calea unei speculații teoretice. Utilizarea semnului rămîne pe de-a-ntregul în interiorul unui fapt-de-a-fi-în-lume „nemijlocit". Însă la o privire mai atentă devine limpede că interpretarea fetișului și a vrăjilor care își ia drept fir călăuzitor ideea de semn nu este cîtuși de puțin suficientă pentru a surprinde felul în care ființarea întîlnită în lumea primitivă este „la-îndemînă". Cînd e vorba de fenomenul semnului, ar putea fi dată următoarea interpretare: pentru omul primitiv, semnul coincide cu ceea ce este indicat. Semnul însuși poate reprezenta lucrul indicat nu numai ținîndu-i locul, ci și în sensul că semnul însuși *este* întotdeauna lucrul indicat. Această coincidență insolită a semnului cu ceea ce el indică nu rezidă însă în aceea că lucrul-semn a cunoscut deja o anumită „obiectivizare", fiind experimentat ca pur lucru și transpus împreună cu lucrul indicat în aceeași regiune de ființă a ceea-ce-este-simplu-prezent. „Coincidența" nu este identificarea unor entități care pînă atunci au fost izolate; ea se referă doar la faptul că semnul nu s-a eliberat încă de ceea ce el desemnează. O astfel de utilizare a semnului se contopește încă pe de-a-ntregul cu ființa a ceea ce el indică, astfel încît un semn ca atare nu se poate încă defel degaja. Coincidența nu se întemeiază într-o obiectivizare primă, ci în totala absență a acesteia. Însă aceasta înseamnă că semnele nu sînt defel des-coperite ca ustensil, că, în cele din urmă, „ființarea-la-îndemînă" intramundană nu are cîtuși de puțin felul de a fi al ustensilului. Se poate foarte bine ca acest fir călăuzi-

tor ontologic (calitatea-de-a-fi-la-îndemînă și ustensilul) să nu contribuie cu nimic la o interpretare a lumii primitive; cu atît mai puțin însă o poate face ontologia reității. Însă dacă pentru *Dasein*-ul primitiv și pentru lumea primitivă în general este constitutivă o înțelegere a ființei, atunci este cu atît mai urgent resimțită nevoia elaborării ideii „formale" de mundaneitate, în speță a unui fenomen care să poată fi astfel modificat încît toate enunțurile ontologice care afirmă că, într-un context fenomenal dat dinainte, ceva *nu este încă* sau *nu mai este*, să poată primi un sens fenomenal *pozitiv* pornind de la ceea ce acest ceva *nu* este.

Interpretarea dată mai sus semnului nu are alt scop decît acela de a oferi un punct de sprijin fenomenal pentru a caracteriza ceea ce am numit „trimitere". Relația dintre semn și trimitere implică trei momente: 1. Faptul-de-a-indica, fiind o concretizare posibilă a lui „la-ce-anume" care este propriu unei capacități de a sluji, este derivat din structura de ustensil în genere, este un derivat al lui „pentru-a" (al trimiterii). 2. Faptul-de-a-indica propriu semnului, fiind un caracter de ustensil al unei ființări-la-îndemînă, aparține unei totalități ustensilice, unui complex de trimiteri. 3. Semnul nu este doar la-îndemînă împreună cu alt ustensil, ci prin calitatea lui de a fi la-îndemînă lumea ambiantă devine de fiecare dată explicit accesibilă pentru privirea-ambientală. *Semnul este o ființare aflată ontic la-îndemînă care, fiind acest ustensil determinat, funcționează totodată ca ceva care ne indică structura ontologică a calității-de-a-fi-la-îndemînă, a totalității trimiterilor și a mundaneității.* Tocmai în aceasta își are rădăcina statutul deosebit al acestei ființări-la-îndemînă înăuntrul lumii ambiante de care ne preocupăm la nivelul privirii-ambientale.
[83] De aceea trimiterea însăși, dacă trebuie să fie, ontologic vorbind, fundamentul semnului, nu poate, ea însăși, să fie concepută ca semn. Trimiterea nu este o determinație ontică a uneia sau alteia dintre ființările-la-îndemînă, de vreme ce ea constituie însăși calitatea-de-a-fi-la-îndemînă. În ce sens este trimiterea „presupusă" ontologic în ființarea-la-îndemînă și în ce măsură, fiind acest fundament ontologic, este ea deopotrivă un constituent al mundaneității în genere?

§ 18. *Menire funcțională și semnificativitate; mundaneitatea lumii*

Ființarea-la-îndemînă este întîlnită înlăuntrul lumii. Ființa acestei ființări, în speță calitatea-de-a-fi-la-îndemînă, se află așadar într-un anume raport ontologic cu lumea și cu mundaneitatea. În orice ființare-la-îndemînă lumea este din capul locului „prezentă". Ori de cîte ori întîlnim ceva, lumea a fost deja des-coperită, chiar dacă nu în chip tematic. Însă ea poate de asemenea să-și facă apariția în anumite modalități ale îndeletnicirii care se desfășoară la nivelul lumii ambiante. Lumea este cea de la care pornind ființarea-la-îndemînă este la-îndemînă. Cum poate lumea să facă să fie întîlnit ceea-ce-este-la-îndemînă? Analiza de pînă acum a arătat următorul lucru: ceea ce este întîlnit înlăuntrul lumii este scos la iveală în ființa sa pentru privirea-ambientală pe care o pune în joc preocuparea, adică pentru luarea lui în calcul. Ce înseamnă această prealabilă scoatere la iveală și cum trebuie ea înțeleasă ca trăsătură ontologică distinctivă a lumii? În fața căror probleme ne pune întrebarea privitoare la mundaneitatea lumii?

Constituția de ustensil a ființării-la-îndemînă a fost indicată ca trimitere. Cum poate lumea să scoată la iveală, în ființa sa, ființarea care are acest fel de a fi și de ce această ființare este prima pe care o întîlnim? Ca trimiteri determinate am amintit capacitatea de a sluji la ceva, capacitatea de a dăuna, utilizabilitatea și altele asemenea. Acel „la-ce-anume" pe care îl pune în joc capacitatea de a sluji și acel „pentru-ce-anume" propriu utilizabilității prefigurează de fiecare dată felul în care trimiterea se poate concretiza. „Faptul-de-a-indica" propriu semnului, „ciocănirea" proprie ciocanului nu sînt însă proprietăți (*Eigenschaften*) ale ființării. Ele nu sînt cîtuși de puțin proprietăți, dacă acest termen e chemat să desemneze structura ontologică a unei determinații posibile a lucrurilor. Ființarea-la-îndemînă are cel mult calități potrivite (*Geeignetheiten*) pentru unele scopuri și nepotrivite (*Ungeeignetheiten*) pentru altele, iar „proprietățile" sale sînt, așa zicînd, încă legate de acestea, tot așa cum calitatea-de-a-fi-simplă-prezență, ca posibil fel de a fi al unei ființări-la-îndemînă, este legată de calitatea-de-a-fi-la-în-

demînă.* Însă capacitatea de a sluji (trimiterea), în calitatea ei de constituție a ustensilului, nu este potrivirea pentru un scop a unei ființări, ci condiția de posibilitate de ordinul ființei pentru ca ființarea să poată fi determinată prin astfel de potriviri. Însă ce înseamnă atunci trimitere? A spune că ființa ființării-la-îndemînă are structura trimiterii înseamnă a spune că ea are
[84] în ea însăși caracterul *stării de trimitere*. Ființarea este astfel des-coperită încît, ca această ființare care ea este, ea este pusă în relație de trimitere cu ceva. Ea își realizează menirea funcțională în cadrul unei anumite operațiuni. Caracterul de ființă al ființării-la-îndemînă este *menirea funcțională* (*die Bewandtnis*)**.

---

* Proprietățile fizice ale unui ustensil sînt legate de (și subordonate față de) calitățile care îl fac pe acesta potrivit (*geeignet*) pentru o anume destinație (duritatea ciocanului e funcție de destinația ciocănitului — este „impropriu", nepotrivit pentru ciocănit un ciocan moale —, moliciunea fotoliului este legată de destinația statului jos comod), tot așa cum, spune Heidegger, aspectul pur fizic al unui ustensil este subordonat naturii lui de a fi la-îndemînă (un pod este, desigur, un obiect lung de piatră, dar această „simplă-prezență" a lui e legată de funcția traversării rîului).

Heidegger joacă în textul lui pe doi termeni germani construiți, ambii, pe *eigen* („propriu"): *Eigenschaft*, care este „*propriet*atea" fizică a unui obiect („accidentul" cartezian în raport cu „substanța") și *Geeignetheit*, care este calitatea *proprie* (respectiv *improprie*) în raport cu menirea ustensilului, potrivirea, adecvarea la scopul pentru care a fost creat ustensilul. Deosebirea dintre „proprietate" și „calitatea pe potrivă" este deosebirea dintre *fizic* și *funcțional*.

** Termenul *Bewandtnis* și expresiile în care el este utilizat constituie unul dintre cele mai dificile locuri pentru traducătorii lui *Sein und Zeit*. Atît *bewenden*, cît și *Bewandtnis* sînt termeni rar întîlniți în limba obișnuită și care au oricum un aer vetust. *Dabei soll es sein Bewenden haben* = *dabei wollen wir es bewenden lassen* = *damit soll es genug sein*, ceea ce înseamnă: „să lăsăm lucrurile așa cum sînt (e cazul să încetăm să mai vorbim despre asta)". Alt exemplu: *damit hat es eine andere Bewandtnis* = *dafür sind andere Umstände maßgebend, damit verhält es sich anders*, „în cazul acesta e vorba de un cu totul alt lucru". Un alt exemplu: *es hat damit seine eigene Bewandtnis* = *das ist eine besondere Sache*, „e vorba de ceva cu totul special".

După cum rezultă din aceste exemple, *Bewandtnis* trimite la felul absolut specific de a fi al unui lucru, la natura lui proprie. Putem înțelege mai lesne acest termen dacă ne gîndim la cuvîntul grec *trópos*. Acest substantiv face parte din aceeași familie cu verbul *trépo* — „a (se) întoarce", „a (se) abate de la o direcție", „a (se) deturna". Uneori, modificarea direcției poate fi atît de categorică încît ea devine abatere fatală. Substantivul *trópos*, care înseamnă „fel (de a fi)", „manieră", „chip", „fire", „caracter", s-a născut ca o metaforă spațială: poți stabili chipul de a fi al unui lucru sau al unei persoane după indicele de abatere de la o axă ideală; există, față de un comportament impersonal absolut, un gradient de personalitate, o „turnură" a fiecăruia, o modificare de direcție care devine propria ta direcție, calea ta, deci felul tău propriu de a fi. (*Polýtropos* înseamnă de aceea capacitatea „întoarcerii în multe direcții", a multiplicării căii, deci a unei firi *plurivoce*, pe scurt un personaj cu multiple chipuri.) Nu

Menirea funcțională implică: a face ca ceva să funcționeze (potrivit menirii sale) în cadrul unei operațiuni. Raportul dintre ustensilul folosit și operațiunea specifică lui va fi indicat prin termenul „trimitere".

Menirea funcțională este ființa ființării intramundane, ființa înspre care această ființare este, de fiecare dată deja, eliberată în chip nemijlocit. Ustensilul, ca ființare, are de fiecare dată o menire funcțională. Spunînd că un ustensil își împlinește meni-

---

e întîmplător că traducerea în franceză a lui Martineau pentru *Bewandtnis* s-a făcut prin *tournure*. Turnura unui ustensil este totuna cu identitatea lui în spațiul destinației și al funcționării lui reale. De altminteri, în nota pe care o dă la acest termen, sensul de „turnură" este stabilit prin recurs la *wenden* („a întoarce", „a răsuci", „a învîrti"), care este nucleul etimologic al lui *Bewandtnis,* deși Heidegger nu trimite în mod explicit la această etimologie, iar germana vorbită nu o mai resimte. Martineau conchide că *Bewandtnis* este „turnura unui lucru, în dublul sens al 1) turnurii pe care o ia el de îndată ce este folosit și, prin urmare, 2) al chipului celui mai concret pe care el ni-l prezintă".

Este absolut limpede, din întregul context, că prin *Bewandtnis* Heidegger înțelege *felul absolut specific de a fi al ustensilului;* ustensilul folosește la un lucru anume și acest lucru la care el folosește îi dă identitatea lui funcțională, ceea ce înseamnă *menirea* lui *funcțională.* Am preferat să redăm această definiție a ustensilului prin sugerarea finalității sale, pe care o implică *Bewandtnis,* tocmai cu expresia cît se poate de explicită „menire funcțională". Prin menirea lui funcțională, un ustensil trimite la altul creîndu-se astfel, prin suita infinită a acestor meniri, o *totalitate* ustensilică sau o *totalitate* a menirilor funcționale existente într-o „lume". Putem să ne imaginăm tehnica fiecărei epoci istorice ca pe o lume deschisă de totalitatea menirilor funcționale a ustensilelor prin care acea tehnică se concretizează. Ceea ce Heidegger spune pînă la urmă este că înțelegerea pe care o pune în joc privirea-ambientală pe parcursul unei îndeletniciri anume surprinde întotdeauna, în confruntarea ei cu lucrurile, menirea lor funcțională, natura lor de ustensil și nicidecum un obiect pur căruia de-abia într-o a doua instanță i se atribuie o funcție. Noi trăim de fapt într-un uriaș „atelier al lumii". Acest „atelier", această *totalitate,* reprezintă un uriaș apriori de la care pornind des-coperim menirea funcțională a fiecărui ustensil. „Lumea" care se deschide o dată cu tehnica unei epoci este astfel o structură coerentă de meniri funcționale: o moară de vînt nu-și poate afla locul în același complex ustensilic cu un computer.

Bewandtnis încheie analiza ustensilului. Cu „totalitatea menirilor funcționale" ne aflăm în fața unui lung lanț de semnificații care leagă între ele ustensilele „atelierului lumii" și pe *Dasein* ca beneficiar final al acestui „atelier". Ansamblul pe care îl formează toate aceste raporturi de semnificare — 1) de la ustensil la operația pe care el o face, 2) de la ustensil la lucrare care, la rîndul ei, are propria ei menire funcțională, pentru a ajunge în final la 3) scopul slujirii, adică la „în-vederea" *Dasein*-ului — Heidegger îl va numi (cf. *infra* p. [87]) *semnificativitate.* Cu fiecare gest al său „pre-ocupat", *Dasein*-ul își deschide propria-i ființă în măsura în care des-coperă complexul ființărilor-la-îndemînă. Semnificativitatea face astfel parte în mod intim din constituția mundaneității. *Dasein*-ul se mișcă nu printre obiecte neutre, ci printre obiectele propriei sale îndeletniciri și, astfel, printre semnificații.

rea funcțională pe parcursul unei operațiuni, noi dăm o determinare *ontologică* a ființei acestei ființări și nu facem un enunț ontic despre această ființare. Operațiunea pe parcursul căreia se realizează menirea funcțională este acel „la-ce-anume" pe care îl pune în joc capacitatea de a sluji și acel „pentru-ce-anume" propriu utilizabilității. Acel „la-ce-anume" pe care îl pune în joc capacitatea de a sluji poate, la rîndul lui, să aibă o menire funcțională; de pildă, această ființare-la-îndemînă pe care o numim ciocan își află menirea funcțională în operațiunea ciocănitului, iar ciocănitul la rîndul lui își află menirea funcțională în construirea a ceva, care își află menirea în faptul că ne apără de vremea rea; această apărare de vremea rea „este" în-vederea (*um-willen*) adăpostirii *Dasein*-ului, adică în-vederea unei posibilități a ființei sale. *Acea* menire funcțională pe care o are o ființare-la-îndemînă este una prefigurată de fiecare dată pornind de la totalitatea menirilor funcționale. Această totalitate — care constituie, de pildă, ceea-ce-este-la-îndemînă într-un atelier, în calitatea-sa-de-a-fi-la-îndemînă — este „anterioară" ustensilului separat; la fel, cînd e vorba de o gospodărie cu întreaga ei dotare. Însă totalitatea menirilor funcționale trimite în cele din urmă la un „la-ce-anume" al slujirii, în cazul căruia nu se mai poate vorbi de *nici o* menire funcțională și care el însuși nu este o ființare avînd felul de a fi al ființării-la-îndemînă din interiorul lumii, ci o ființare a cărei ființă este determinată ca fapt-de-a-fi-în-lume și din a cărei constituție de ființă face parte însăși mundaneitatea.* Acest „la-ce-anume" (*das Wozu*) primordial al sluji-

---

* Heidegger spune aici un lucru simplu: lanțul trimiterilor și al menirilor funcționale, care leagă între ele toate ustensilele ansamblului ustensilic (toate ustensilele „atelierului lumii"), se oprește atunci cînd la capătul lui apare o ființare care nu mai e o ființare-la-îndemînă, ci ființarea „în-vederea-căreia" au funcționat *toate* ființările-la-îndemînă: omul, *Dasein*-ul. Ciocanul, cuiele, ferăstrăul, bîrnele, cărămida etc. pun în joc un „la-ce-anume" (*ein Wozu*), iar răspunsul este „la-aceasta-anume" (*das Dazu*), adică la casa care e construită cu ajutorul lor. Dar *Dasein*-ul, cel în-vederea căruia e casa (spre a fi locuită), nu mai are la rîndul lui un „în-vederea". El este „în-vederea-lui-însuși". Lucrarea finală, la care au concurat toate ustensilele și întregul lor lanț de meniri funcționale, este „în-vederea", de dragul omului, al *Dasein*-ului care, el însuși, nu mai este decît în-vederea-lui-însuși, de dragul lui însuși. Releul menirilor funcționale sfîrșește, entelehic, în *Dasein* ca fapt-de-a-fi-în-lume. Toate ființările converg, prin menirea lor funcțională, către *Dasein*, acesta fiind singura ființare care, prin esența ei, nu poate avea nici o menire funcțională.

rii nu mai este un „la-aceasta-anume" (*das Dazu*) înțeles ca operațiune posibilă pe parcursul căreia se realizează menirea funcțională a unui ustensil. Acel „la-ce-anume" primordial este un „în-vederea-a-ceva" (*das Worum-willen*). Însă faptul-de-a-fi-în-vederea (*das Umwillen*) privește întotdeauna ființa *Dasein*-ului care, în ființa sa, are în chip esențial ca *miză* însăși această ființă. Am indicat astfel corelația prin care structura menirii funcționale a ustensilului ne-a condus către ființa însăși a *Dasein*-ului ca fiind autenticul și unicul „în-vederea-căruia"; deocamdată, însă, nu vom urmări mai departe această corelație. Căci mai înainte trebuie să lămurim într-o asemenea măsură „faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale)", încît să putem da fenomenului mundaneității *acea* determinare care face posibilă formularea problemelor legate de el.

Ontic vorbind, „faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale)" înseamnă: a lăsa ca, înăuntrul unei preocupări factice, o ființare-la-îndemînă *să fie* într-un fel sau altul — *așa cum* ea este deja și *cu destinația* pe care ea o are. Acest sens ontic al lui „a lăsa să fie" îl concepem în chip fundamental ontologic și interpretăm astfel sensul eliberării prealabile a ființării aflate în chip nemijlocit la-îndemînă în interiorul lumii. A [85] lăsa în prealabil „să fie" nu înseamnă că ceva este mai întîi adus și produs în ființa sa, ci înseamnă a des-coperi de fiecare dată deja „ființarea" în calitatea-de-a-fi-la-îndemînă care-i e proprie și de a o face astfel să fie întîlnită ca ființare a acestei ființe. Acest „aprioric" fapt-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale) este condiția de posibilitate pentru întîlnirea ființării-la-îndemînă, astfel încît *Dasein*-ul, în îndeletnicirea sa ontică, să poată face — într-un sens ontic — ca ființarea astfel întîlnită să-și împlinească menirea funcțională pe parcursul unei operațiuni. Dimpotrivă, faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze, dacă îl înțelegem ontologic, privește eliberarea *oricărei* ființări-la-îndemînă ca ființare-la-îndemînă, fie că ea, ontic vorbind, își realizează menirea funcțională în cadrul unei operațiuni, fie că este mai degrabă o ființare care ontic tocmai că *nu* își realizează menirea funcțională și de care, în primă instanță și cel mai adesea, ne preocupăm, nelăsînd-o, ca ființare astfel des-coperită,

„să fie" așa cum ea este, ci ea este ori prelucrată, ori ameliorată, ori distrusă.

Faptul-de-a-fi-făcut-deja-ca-ceva-să-funcționeze, astfel încît acest ceva să fie eliberat către menirea sa funcțională, este *un perfect aprioric*, care caracterizează felul de a fi al *Dasein*-ului însuși. Faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze, înțeles ontologic, reprezintă eliberarea prealabilă a ființării către calitatea sa de a-fi-la-îndemînă în interiorul lumii ambiante. Pornind de la operațiunea prin care ceva este făcut să funcționeze (potrivit menirii sale) este eliberat ustensilul care are această menire funcțională. Preocuparea noastră întîlnește acest ustensil ca ființare-la-îndemînă. În măsura în care preocupării i se arată în genere o *ființare*, adică în măsura în care această ființare este des-coperită în ființa sa, ea este de fiecare dată deja ființare-la-îndemînă în lumea ambiantă; ea nu e defel „în primă instanță" doar „materie" simplu-prezentă din care ar fi alcătuită lumea.

Menirea funcțională însăși, ca ființă a ființării-la-îndemînă, este de fiecare dată des-coperită doar pe temeiul stării de pre-des-coperire a unei totalități de meniri funcționale. În menirea funcțională astfel des-coperită, adică în ființarea-la-îndemînă întîlnită, rezidă așadar, pre-des-coperit, acel ceva pe care l-am numit caracter mundan al ființării-la-îndemînă. Această totalitate de meniri funcționale pre-des-coperită adăpostește în sine o relație ontologică cu lumea. Faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale) și care eliberează ființarea către totalitatea menirilor funcționale trebuie să fi deschis deja într-un fel sau altul acel ceva către care el eliberează această ființare. Acel ceva către care este eliberată ființarea-la-îndemînă din lumea ambiantă (și anume în așa fel încît ea devine accesibilă mai întîi de toate *ca* ființare intramundană) nu poate la rîndul lui să fie conceput ca o ființare care este des-coperită în acest fel. El este în chip esențial ne-des-coperibil, dacă păstrăm de acum înainte termenul *stare de des-coperire* pentru a exprima o posibilitate de ființă a oricărei ființări care *nu* este de ordinul *Dasein*-ului.*

---

* Orice ființare întîlnită în lumea ambiantă (orice ființare intramundană) este în principiu vădită, „des-coperită" (*ent-deckt*) în funcționalitatea ei. Lampa, creionul, automobilul sînt des-coperite *a priori* (*deja* des-coperite) prin principiul lor de producere

Însă ce anume înseamnă să spui că acel ceva către care ființarea intramundană este eliberată în primă instanță trebuie să fi fost în prealabil deschis? Ființei *Dasein*-ului îi aparține înțelegerea ființei. Înțelegerea a ceva își are ființa într-o capacitate de înțelegere. Dacă *Dasein*-ului îi revine în chip esențial felul [86] de a fi al faptului-de-a-fi-în-lume, atunci din conținutul esențial al înțelegerii ființei face parte înțelegerea faptului-de-a-fi-în-lume. Deschiderea prealabilă a acelui ceva către care se produce eliberarea ființării întîlnite intramundan nu este nimic altceva decît înțelegerea lumii, a lumii la care *Dasein*-ul ca ființare se raportează din capul locului.

Ori de cîte ori facem ca ceva să funcționeze pe parcursul unei operațiuni (potrivit menirii sale), noi avem deja o înțelegere privitoare la faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze, la operațiunea pe parcursul căreia un ustensil își află menirea funcțională precum și la ustensilul însuși. Orice de felul acesta, ca și ceea ce îi stă acestuia mai departe ca temei — precum „la-aceasta-anume" (*das Dazu*) ca operațiune pe parcursul căreia se realizează menirea funcțională sau precum „în-vederea-a-ceva" la care conduce în cele din urmă orice „la-ce-anume" (*das Wozu*) — toate acestea trebuie să fi fost deschise în prealabil într-o anume inteligibilitate. Și ce anume este acel ceva în cuprinsul căruia *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume se înțelege pe sine pre-ontologic? Înțelegînd complexul de relații amintit mai sus, *Dasein*-ul s-a trimis pe sine către un „pentru-a" (*das Um-zu*) și a făcut acest lucru pornind de la o putință-de-a-fi care a fost surprinsă în

---

și funcționare și, concret, prin utilizarea lor. Heidegger păstrează termenul *Entdecktheit* (fapt-de-a-fi-fost-des-coperit, „stare de des-coperire", de patență, de „dat pe față", ca opusă stării de ascundere și acoperire) pentru ființarea-la-îndemînă care este ustensilul.

De ce nu poate fi *Dasein*-ul „des-coperit"? Pentru că nu face parte din lumea ființărilor-la-îndemînă care funcționează în virtutea unei meniri funcționale și care sînt des-coperite tocmai pe măsură ce sînt utilizate. *Dasein*-ul nu este un ustensil utilizabil, ci suprema finalitate a funcționării tuturor ustensilelor. El e *singura* ființare care nu mai e „în-vederea" a altceva decît a lui însuși și, ca atare, este ne-des-coperibil pe parcursul unei operații, destinații, slujiri. În schimb, după cum va rezulta pe larg din capitolul IV al primei secțiuni, caracteristică pentru *Dasein* este nu starea de des-coperire, ci starea de deschidere (*Erschlossenheit*). Însuși cuvîntul *Da-sein* înseamnă fapt-de-a-fi în deschiderea lui „a fi". *Dasein*-ul va comporta modalități de deschidere, în vreme ce ființarea-la-îndemînă va comporta modalități de des-coperire.

chip explicit sau neexplicit, una autentică sau neautentică. Acest „pentru-a" prefigurează un „la-aceasta-anume" ca operațiune posibilă pe parcursul căreia ceva e făcut să funcționeze potrivit menirii sale; iar potrivit structurii sale, acest fapt-de-a-face-să-funcționeze se aplică unui ustensil *anume*. *Dasein*-ul se trimite pe sine de fiecare dată deja — pornind de la un „în-vederea-a-ceva" — către un ustensil care își realizează menirea funcțională, ceea ce înseamnă că *Dasein*-ul, în măsura în care este, face, de fiecare dată deja, ca ființarea să fie întîlnită ca ființare-la-îndemînă. Acel *ceva în cuprinsul căruia* (*das Worin*) *Dasein*-ul se înțelege în prealabil pe sine în modalitatea trimiterii de sine este acel *ceva în direcția căruia* (*das Woraufhin*) el face ca ființarea să fie întîlnită în prealabil. *Acel ceva în cuprinsul căruia D a s e i n-ul se înțelege trimițîndu-se pe sine și care este tocmai acel ceva în direcția căruia ființarea (care are felul de a fi al menirii funcționale) este făcută să fie întîlnită este fenomenul lumii.* Iar structura acelui ceva în direcția căruia *Dasein*-ul se trimite pe sine este ceea ce constituie *mundaneitatea* lumii.

Acel ceva în cuprinsul căruia *Dasein*-ul se înțelege pe sine dintotdeauna în acest fel este ceva care îi este familiar în chip originar. Această familiaritate cu lumea nu cere în chip obligatoriu o transparență teoretică a raporturilor care constituie lumea ca lume. În schimb, posibilitatea unei interpretări ontologic-existențiale explicite a acestor raporturi se întemeiază pe familiaritatea cu lumea, care e constitutivă pentru *Dasein* și care la rîndul ei contribuie la constituirea înțelegerii de ființă a *Dasein*-ului. Această posibilitate poate fi surprinsă în chip explicit în măsura în care *Dasein*-ul însuși și-a dat ca sarcină o interpretare originară a ființei sale și a posibilităților acesteia sau chiar o interpretare a sensului ființei în general.

Prin analizele de pînă acum nu am făcut însă decît să scoatem la iveală orizontul înăuntrul căruia se cuvine căutat ceva pre-
[87] cum lumea și mundaneitatea. Pentru a putea examina lucrurile în continuare trebuie mai întîi să facem mai limpede cum anume se impune să fie conceput ontologic complexul înăuntrul căruia are loc trimiterea de sine a *Dasein*-ului.

Înțelegerea, care va fi analizată mai îndeaproape în cele ce urmează (cf. § 31), ține raporturile indicate mai sus într-o stare

de deschidere prealabilă. Ea se menține în chip familiar în interiorul lor, ținîndu-le *în fața sa* ca pe acel ceva în care trimiterea sa se mișcă. Înțelegerea se lasă ea însăși trimisă în și de către aceste raporturi. Caracterul relațional pe care aceste raporturi de trimitere îl posedă îl concepem ca *semnificare*. În familiaritatea sa cu aceste raporturi, *Dasein*-ul își „semnifică" lui însuși, el își dă sieși în chip originar spre înțelegere propria-i ființă și putință-de-a-fi și o face în perspectiva faptului-de-a-fi-în-lume care-i e propriu. „În-vederea a ceva" semnifică un „pentru-a", acesta la rîndul lui un „la ceva anume", iar acesta o operațiune prin care ceva e făcut să funcționeze și, astfel, ustensilul care își realizează menirea funcțională. Aceste raporturi sînt strîns legate între ele, formînd o totalitate originară; ele sînt ceea ce sînt numai în măsura în care pun în joc această semnificare prin care *Dasein*-ul își dă în prealabil lui însuși spre înțelegere faptul-de-a-fi-în-lume care îi e propriu. Ansamblul pe care îl formează toate aceste raporturi de semnificare îl numim *semnificativitate*.* Ea este ceea ce constituie structura lumii, a acestui ceva în cuprinsul căruia *Dasein*-ul ca atare este de fiecare dată deja. *În familiaritatea sa cu semnificativitatea, D a s e i n-ul este condiția ontică de posibilitate ca ființarea să fie des-coperită, în speță acea ființare care este întîlnită într-o lume și care are felul de a fi al menirii funcționale (al calității-de-a-fi-la-îndemînă), putînd astfel să se facă cunoscută în în-sinele ei.* *Dasein*-ul ca atare este de fiecare dată

* Heidegger mută aici problema semnificativității de la un nivel lingvistic la unul „pragmatic"-ustensilic. În preocuparea sa de zi cu zi, *Dasein*-ul „se trimite pe sine" către sensurile familiare ale ustensilelor pe care le folosește. Lumea este un raport de semnificații ustensilice în care *Dasein*-ul se mișcă cu grația pe care i-o imprimă înțelegerea prealabilă a sensului fiecărui „obiect". Noi trăim, fără să ne dăm neapărat seama, într-un foșnet neîntrerupt de sensuri, de obiecte deja interpretate, care își semnifică și ne semnifică propria lor utilizare. Cînd iau o cană din dulap pentru a bea apă, eu convoc un alai de semnificații și de raporturi între ele: știu că dulapul este ceva *pentru* adăpostirea veselei, iar cana *pentru* pusul și băutul apei. Raporturile dintre dulap, cană și apă sînt ținute „într-o stare de deschidere prealabilă" tocmai de către înțelegerea mea. Înțelegerea, înainte de a fi o facultate teoretică, este una care decodează semnificația funcțională a obiectelor care mă înconjoară și de care mă folosesc tocmai în virtutea (pre)înțelegerii acestei semnificații. Noi avem un comportament coerent în „lume" tocmai pentru că sîntem fapt-de-a-fi-în-lume ca înțelegere a totalității raporturilor existente între „obiectele" lumii (ustensile) și între noi și aceste „obiecte": pentru că înțeleg funcțional și mă mișc printre ustensile înțelese *ca ustensile*, eu nu mă așez pe o pălărie și nu îmi pun scaunul pe cap.

acesta: o dată cu ființa sa este în chip esențial deja des-coperit un complex de ființări-la-îndemînă — în măsura în care *este*, *Dasein*-ul este deja dependent de o lume pe care o întîlnește; ființei sale îi aparține în chip esențial această *stare de dependență*.

Însă semnificativitatea însăși, cu care *Dasein*-ul este de fiecare dată deja familiar, adăpostește în sine condiția ontologică de posibilitate ca *Dasein*-ul care înțelege, avînd capacitatea explicitării, să poată deschide ceva precum „semnificațiile"; acestea, la rîndul lor, întemeiază ființa posibilă a cuvîntului și a limbii.

Semnificativitatea astfel deschisă este, în calitatea ei de constituție existențială a *Dasein*-ului, a faptului-de-a-fi-în-lume care îi e propriu acestui *Dasein*, condiția ontică de posibilitate pentru a des-coperi o totalitate de meniri funcționale.

Însă dacă determinăm astfel ființa ființării-la-îndemînă (menirea funcțională), și chiar și mundaneitatea însăși, ca fiind un complex de trimiteri, oare „ființa substanțială" a ființării intramundane nu se volatilizează atunci într-un sistem de relații și,
[88] în măsura în care relațiile sînt totdeauna „gîndite", ființa ființării intramundane nu se dizolvă oare în „gîndirea pură"?

Înăuntrul cîmpului de cercetare actual trebuie să păstrăm fundamental distincte deosebirile — subliniate în repetate rînduri — între structurile și dimensiunile problematicii ontologice: 1. ființa ființării intramundane întîlnite în primă instanță (calitatea-de-a-fi-la-îndemînă); 2. ființa *acelei* ființări care poate fi aflată și determinată după ce am străbătut ființarea întîlnită în primă instanță, des-coperind-o acum în chip de sine stătător (calitatea-de-a-fi-simplă-prezență); 3. ființa condiției ontice a posibilității ca ființarea intramundană în genere, mundaneitatea lumii, să fie des-coperită. Ființa aceasta numită la urmă este o determinare *existențială* a faptului-de-a-fi-în-lume, adică a *Dasein*-ului. În schimb, cele două concepte de ființă numite mai înainte sînt *categorii* și ele privesc ființarea a cărei ființă nu este de ordinul *Dasein*-ului. Complexul de trimiteri care, ca semnificativitate, constituie mundaneitatea poate fi conceput formal ca sistem de relații. Numai că trebuie ținut seama de faptul că asemenea formalizări nivelează fenomenele pînă într-acolo încît conținutul lor autentic fenomenal se pierde, mai cu seamă cînd ele au în vedere raporturi atît de „simple" ca cele pe care le adă-

postește în sine semnificativitatea. Potrivit conținutului lor fenomenal, aceste „relații" și „elemente puse în relație", precum „pentru-a", „în-vederea" și ustensilul care își realizează menirea funcțională, se împotrivesc oricărei funcționalizări matematice; tot așa, ele nu sînt ceva gîndit, ceva instituit abia printr-un „act al gîndirii", ci sînt raporturi în care privirea-ambientală preocupată ca atare se află din capul locului. Acest „sistem de relații", constitutiv mundaneității, nu volatilizează cîtuși de puțin ființa ființării-la-îndemînă intramundane, astfel că această ființare poate fi des-coperită în al său „în-sine" „substanțial" numai pe baza mundaneității lumii. Și abia atunci cînd ființarea intramundană poate fi în genere întîlnită apare posibilitatea de a face accesibil în cîmpul acestei ființări acel ceva care nu e decît simplă-prezență. Această ființare, pe baza faptului-de-a-nu-fi-decît-simplă-prezență care îi este propriu, poate fi determinată matematic în privința „proprietăților" sale cu ajutorul unor „concepte de funcție". Conceptele de funcție de acest fel sînt în genere ontologic posibile doar în raport cu ființarea a cărei ființă are caracterul purei substanțialități. Conceptele de funcție nu sînt niciodată posibile decît sub formă de concepte de substanță formalizate.

Pentru ca problematica specific ontologică a mundaneității să poată fi mai bine degajată, se cuvine ca, înainte de a continua analiza, să lămurim interpretarea mundaneității prin prezentarea unei interpretări diametral opuse.

B. Delimitarea analizei mundaneității de interpretarea lumii la Descartes

Cercetarea noastră nu se va putea asigura decît treptat în privința conceptului de mundaneitate și în privința structurilor cuprinse în acest fenomen. Deoarece interpretarea lumii pornește în primă instanță de la o ființare intramundană, pentru ca apoi să piardă cu totul din vedere fenomenul de lume, vom încerca să lămurim ontologic acest mod de abordare luînd ca exemplu ceea ce reprezintă, poate, forma lui extremă. Nu ne vom rezuma doar la o scurtă prezentare a trăsăturilor fundamentale ale ontologiei „lumii" la Descartes, ci vom investiga presupozițiile sale și vom încerca să le caracterizăm pe aces- [89]

tea în lumina a tot ce am obținut pînă acum. Această discuție ne va ajuta să înțelegem care sînt „fundamentele" ontologice — ele nu au fost supuse unei discuții de principiu — pe care se mișcă interpretările lumii ulterioare lui Descartes și mai cu seamă cele care l-au precedat.

Descartes vede determinarea ontologică fundamentală a lumii în *extensio.* Din clipa în care întinderea devine părtașă la constituirea spațialității, ba chiar, potrivit lui Descartes, ea este identică cu ea, spațialitatea rămînînd însă într-un anume sens constitutivă pentru lume, discutarea ontologiei carteziene a „lumii" ne oferă totodată un punct de sprijin negativ pentru explicarea pozitivă a spațialității lumii ambiante și a *Dasein*-ului însuși. Vom trata, privitor la ontologia lui Descartes, trei puncte distincte: 1. Determinarea „lumii" ca *res extensa* (§ 19). 2. Fundamentele acestei determinări ontologice (§ 20). 3. Discutarea hermeneutică a ontologiei carteziene a „lumii" (§ 21). Considerațiile care urmează își primesc legitimarea completă abia prin destrucția lui *cogito sum* (cf. partea a II-a, secțiunea a doua*).

§ 19. *Determinarea „lumii" ca r e s e x t e n s a*

Descartes distinge *ego cogito* ca *res cogitans* de *res corporea.* Această distincție o va determina apoi din punct de vedere ontologic pe aceea dintre „natură" și „spirit". Oricît de multe ar fi, ontic vorbind, întruchipările în care s-a fixat această opoziție, obscuritatea fundamentelor ei ontologice precum și aceea a termenilor ei își au rădăcina în distincția făcută de Descartes. Ce fel de înțelegere a ființei pune el în joc atunci cînd determină ființa acestei ființări? Termenul prin care el exprimă ființa unei ființări în ea însăși este cel de *substantia.* Cuvîntul acesta are în
[90] vedere cînd *ființa* unei ființări ca substanță, *substanțialitatea,* cînd ființarea însăși, *o substanță.* Această ambiguitate proprie cuvîntului *substantia,* care există deja la conceptul antic de οὐσία, nu este întîmplătoare.

---

* Heidegger nu a mai scris această parte din *Ființă și timp.* Cf. *supra,* nota trad. de la p. [40].

Determinarea ontologică a lui *res corporea* pretinde o explicare a substanței, adică a substanțialității acestei ființări ca substanță. Ce anume constituie adevărata ființă-în-sine a lui *res corporea*? Cum poate fi în genere concepută o substanță ca atare, în speță substanțialitatea ei? *Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.*[3] Substanțele sînt accesibile prin „atributele" lor și fiecare substanță are o proprietate privilegiată, în care poate fi descifrată esența substanțialității unei anumite substanțe. Care este această proprietate cînd vorbim de *res corporea*? *Nempe e x t e n s i o in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.*[4] „Întinderea după lungime, lățime și adîncime constituie adevărata ființă a substanței corporale", pe care noi o numim „lume". Ce anume îi conferă lui *extensio* această privilegiere? *Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.*[5] Întinderea este însăși constituția de ființă a ființării în discuție, care trebuie „să fie" înaintea tuturor celorlalte determinări de ființă, pentru ca acestea să poată „fi" ceea ce sînt. Întinderea trebuie „atribuită" lucrului corporal în chip primordial. Corespunzător cu aceasta, întinderea și substanțialitatea „lumii", care e caracterizată prin această întindere, sînt dovedite arătîndu-se că toate celelalte determinări ale acestei substanțe — mai cu seamă *divisio, figura, motus* — nu pot fi concepute decît ca *modi* ale lui *extensio,* în vreme ce, invers, *extensio* rămîne inteligibilă *sine figura vel motu**.

Așa se face că un lucru corporal, păstrîndu-și întinderea sa totală, poate totuși să schimbe repartiția acesteia după diferite dimensiuni și să se prezinte, luînd forme felurite, ca unul și același lucru. *Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel*

---

[3] *Principia* I, n. 53, p. 25 (Œuvres, ed. Adam-Tannery, vol. VIII). [„Substanța este desigur cunoscută pornind de la un atribut oarecare; totuși, fiecare substanță are o proprietate principală, care constituie natura și esența ei și la care se raportează toate celelalte proprietăți."]

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.* [„Căci orice altceva care poate fi atribuit unui corp presupune întinderea."]

* Fără formă sau mișcare.

profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem.[6]

[91] Forma este un *modus* al lui *extensio* și nu în mai mică măsură mișcarea; căci *motus* nu este surprins decît *si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus.*[7] Dacă mîșcarea este o proprietate de ordinul ființării a lui *res corporea*, atunci, pentru a putea fi experimentată în ființa ei, ea trebuie concepută pornind de la ființa acestei ființări înseși, de la *extensio*, deci ca pură schimbare de loc. Ceva precum „forța" nu contribuie cu nimic la determinarea *ființei* acestei ființări. Iar determinări precum *durities* (duritate), *pondus* (greutate), *color* (culoare) pot foarte bine să fie înlăturate din materie și totuși ea continuă să rămînă ceea ce este. Aceste determinări nu constituie ființa ei autentică și, în măsura în care *sînt*, ele se manifestă ca moduri ale lui *extensio*. Descartes încearcă să arate acest lucru în chip amănunțit în legătură cu „duritatea". *Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.*[8] Duritatea este experimentată prin pipăit. Ce anume ne „spune" simțul tactil despre duritate? Părțile lucrului dur „rezistă" mișcării mîinii, să zicem voinței de a le da la o parte. Dacă dimpotrivă corpurile dure, adică cele care nu se dau la o parte, și-ar modi-

---

[6] *Ibid.*, n. 64, p. 31. [„Iar unul și același corp, păstrîndu-și aceeași cantitate proprie, poate fi întins potrivit mai multor moduri diverse: cînd, de pildă, mai mult după lungime și mai puțin după lățime sau adîncime, și puțin apoi, dimpotrivă, mai cu seamă după lățime și mai puțin după lungime."]

[7] *Ibid.*, n. 65, p. 32. [„dacă nu ne gîndim la nimic altceva decît la ceea ce ocupă un loc și nu cercetăm forța prin care ea este provocată"].

[8] *Ibid.*, II, n. 4, p. 42. [„Căci, cît privește duritatea, tot ce ne indică simțul în privința sa este că părțile corpurilor dure rezistă la mișcarea mîinilor noastre atunci cînd le plimbăm peste ele. Într-adevăr, dacă de fiecare dată cînd ne-am duce mîna către o parte anumită corpurile care s-ar găsi acolo s-ar retrage cu aceeași viteză cu care ele se apropie, noi nu am mai simți niciodată duritatea. Totuși nu se poate concepe nicicum că toate corpurile care s-ar retrage astfel ar trebui să-și piardă natura de corp; prin urmare, aceasta nu constă în duritate."]

fica locul cu aceeași viteză cu care se realizează schimbarea de loc a mîinii care se îndreaptă către ele, atunci nu s-ar putea niciodată produce o atingere, duritatea nu ar fi niciodată experimentată și astfel ea nici nu ar *fi* vreodată. Însă nu se înțelege defel de ce de pildă corpurile care se dau la o parte cu această viteză ar trebui în consecință să-și piardă ceva din ființa lor corporală. Dacă ele o păstrează pe aceasta chiar schimbîndu-și viteza, astfel încît ceva precum „duritatea" devine imposibil, atunci aceasta nu aparține nici ea ființei acestor ființări. *Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere.*[9] Ceea ce constituie așadar ființa lui *res corporea* este *extensio*, este *omnimodo divisibile, figurabile et mobile,* ceea ce poate să se modifice după toate modurile divizibilității, configurației și mișcării, acel *capax mutationum* care se [92] menține, *remanet*, dincolo de toate aceste modificări. Ceea ce, în lucrul corporal, îi este de ajuns acestuia pentru a-i asigura o asemenea *rămînere constantă* este ceea ce ființează cu adevărat în el și tocmai prin aceasta este caracterizată substanțialitatea acestei substanțe.

§ 20. *Fundamentele determinării ontologice a „lumii"*

Ideea de ființă la care revine caracterizarea ontologică a lui *res extensa* este substanțialitatea. *Per s u b s t a n t i a m nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum:* „Prin *substanță* nu putem înțelege nimic altceva decît o ființare care *este* în așa fel încît, *pentru a fi,* nu are nevoie de nici o altă ființare."[10] Ființa unei „substanțe" este caracterizată prin faptul-de-a-și-fi-suficient-sieși. Ceea ce în ființa sa nu are pur și simplu nevoie de o altă ființare satisface ideea de substanță în adevăratul ei sens și această ființare este *ens*

[9] *Ibid.* [„În același chip poate fi arătat că greutatea, culoarea și toate calitățile de felul acesta care sînt simțite în materia corporală pot fi înlăturate, aceasta rămînînd întreagă: de unde rezultă că natura sa (în speță a extensiei) nu depinde de nici una dintre ele."]

[10] *Ibid.*, n. 51, p. 24.

perfectissimum. Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.[11] „Dumnezeu" este aici un termen pur ontologic, în măsura în care trebuie înțeles ca *ens perfectissimum*. De aici rezultă că ceea ce este avut în vedere „în chip de la sine înțeles" o dată cu conceptul de Dumnezeu face cu putință o explicitare ontologică a momentului constitutiv al substanțialității — faptul-de-a-și-fi-suficient-sieși. *Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere percipimus.*[12] Orice ființare care nu este Dumnezeu are nevoie să fie produsă, în sensul cel mai larg al cuvîntului, și ca atare conservată. Orizontul înlăuntrul căruia poate fi înțeleasă „ființa" oricărei ființări se întinde între producerea a ceea-ce-este-simplă-prezență și faptul-de-a-nu-avea-nevoie-de-producere. Orice ființare care nu este Dumnezeu este *ens creatum*. Între cele două feluri de ființări există o diferență „infinită" în ce privește ființa lor și totuși noi numim *ființări* atît creatul cît și creatura. Noi folosim deci cuvîntul „ființă" într-un sens atît de larg încît el acoperă o diferență „infinită". Astfel, putem numi cu o oarecare îndreptățire și ființarea creată tot substanță. Ce-i drept, dacă o raportăm la Dumnezeu, această ființare are nevoie să fie produsă și conservată, însă înăuntrul regiunii ființării create, înăuntrul „lumii" în sens de *ens creatum* există ființări care, în privința producerii și conservării lor printr-o creație — cea umană, de pildă —, „nu au nevoie de o altă ființare". Două sînt substanțele de felul acesta: *res cogitans* și *res extensa*.

[93] Ființa *acelei* substanțe a cărei *proprietas* privilegiată este *extensio* devine prin urmare determinabilă din punctul de vedere al temeiului ei ontologic cu condiția de a fi lămurit *sensul* de ființă *„comun"* celor trei substanțe — al substanței infinite și al celor două substanțe finite. Numai că *nomen substantiae non convenit Deo et illis u n i v o c e, ut dici solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturis sit communis.*[13] Descartes atinge aici o proble-

---

[11] *Ibid.*, n. 51, p. 24. [„Substanța care nu are defel nevoie de un alt lucru nu poate fi concepută decît ca unică și este Dumnezeu."]

[12] *Ibid.*, n. 51, p. 24. [„Pentru toate celelalte ființări, noi nu ne reprezentăm că ele ar putea exista fără concursul lui Dumnezeu."]

[13] *Ibid.*, n. 51, p. 24. [„Numele de substanță nu i se potrivește lui Dumnezeu și lor [creaturilor] *în chip univoc* — după cum cum se spune în școli —, adică în așa fel încît să-i fie comun lui Dumnezeu și creaturilor."]

mă care a preocupat în multiple chipuri ontologia medievală: în ce fel semnificația ființei semnifică ființarea despre care vorbim într-un moment sau altul. În enunțurile „Dumnezeu este" și „lumea este" noi enunțăm ființa. Însă acest cuvînt, „este", nu poate să aibă în vedere fiecare din aceste ființări în același sens (συνωνύμως, *univoce*), atîta vreme cît între ele există o deosebire *infinită* tocmai în ce privește ființa; dacă semnificația lui „este" ar fi univocă, atunci creatul ar fi înțeles ca necreat sau necreatul ar fi redus la gradul unui creat. Însă nici nu se poate spune că în cele două cazuri „ființa" funcționează ca simplu nume identic, ci în fiecare dintre acestea ea este înțeleasă într-un anume fel. Scolastica concepe sensul pozitiv al semnificării „ființei" ca semnificare „analogă", deosebită de cea univocă sau omonimă. Prin trimitere la Aristotel, la care problema este prefigurată, așa cum de altminteri este prefigurată și în zorii ontologiei grecești în general, s-au fixat diferite feluri de analogie, astfel încît putem distinge chiar și diferite „școli" după felul în care a fost concepută funcția de semnificare a ființei. În privința elaborării ontologice a problemei, Descartes rămîne mult în urma scolasticii[14], ba chiar eludează întrebarea. *Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis*[15]. Această eludare se referă la faptul că Descartes lasă nelămurit sensul ființei cuprins în ideea de substanțialitate precum și caracterul de „universalitate" al acestei semnificații. Ce-i drept, la rîndul ei, ontologia medievală s-a întrebat tot atît de puțin pe cît cea antică în privința a ceea ce vrea să spună ființa însăși. Și iată de ce nici nu e de mirare dacă o întrebare precum cea privitoare la modul în care semnifică ființa nu se poate pune în mișcare atîta vreme cît ne propunem să o discutăm pe baza unui sens al ființei care nu a fost lămurit și pe care acea semnificație îl „exprimă". Sensul a rămas nelămurit deoarece a fost socotit ca „de la sine înțeles".

Descartes nu se rezumă la a eluda întrebarea ontologică privitoare la substanțialitate, ci accentuează în chip explicit că sub- [94]

---

[14] Cf. legat de aceasta *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis*, Lugduni 1580, tomus III, tractatus V: *De nominum analogia*, pp. 211–219.

[15] Descartes, *Principia* I, n. 51, p. 24. [„Nici o semnificație a numelui [de substanță] nu poate fi distinct înțeleasă ca fiind comună lui Dumnezeu și creaturilor."]

stanța ca atare, adică substanțialitatea ei, este în sine și pentru sine inaccesibilă din capul locului. *Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit.*[16] „Ființa" însăși nu ne „afectează", de aceea ea nu poate fi percepută. „Ființa nu este un predicat real", potrivit vorbei lui Kant, care se mulțumește să reproducă propoziția lui Descartes. Astfel se renunță în chip fundamental la posibilitatea unei problematici pure a ființei și se caută o ieșire pentru a dobîndi apoi determinările amintite ale substanțelor. Deoarece „ființa" nu este accesibilă în fapt *ca ființare*, ființa este exprimată cu ajutorul determinărilor de ființare ale ființării respective — prin atribute. Însă nu prin orice atribute, ci prin acelea care satisfac în chipul cel mai pur sensul neexplicit și totuși presupus al ființei și al substanțialității. În *substantia finita* ca *res corporea*, ceea ce îi este „atribuit" în primul rînd și în chip necesar este *extensio. Quin et facilius intellegimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa*[17]; căci substanțialitatea nu poate fi degajată decît *ratione tantum*, și nu *realiter*, și ea nu poate fi aflată în felul în care aflăm diferitele ființări substanțiale.

Fundamentele ontologice ale determinării „lumii" ca *res extensa* au devenit astfel limpezi: ele constau în ideea de substanțialitate, care nu numai că rămîne neclarificată în privința sensului ei de ființă, dar care în plus e decretată ca imposibil de clarificat, această idee fiind prezentată pe o cale ocolită, care trece de fiecare dată prin proprietatea substanțială cea mai preeminentă a fiecărei substanțe. Iar faptul că substanța este determinată printr-o ființare substanțială ne dă și explicația echivocului termenului. Ceea ce este avut în vedere este substanțialitatea, însă ea este înțeleasă pornind de la o constituție de ființare a substanței. Deoarece onticul este substituit ontologicului, termenul *substantia* funcționează cînd în sens ontologic, cînd în sens ontic, cel mai adesea însă într-un sens ontic-ontologic confuz.

---

[16] *Ibid.*, n. 52, p. 25. [„Totuși substanța nu poate mai întîi să fie percepută pornind doar de la faptul că există, căci singur acest fapt nu ne afectează prin sine."]

[17] *Ibid.*, n. 63, p. 31. [„Noi înțelegem mai lesne substanța întinsă sau substanța gînditoare decît substanța singură, făcînd abstracție de faptul că ea gîndește sau este întinsă."]

Însă în spatele acestei insesizabile diferențe de semnificație se ascunde neputința de a stăpîni problema fundamentală a ființei. A trata această problemă înseamnă „să depistezi" *așa cum trebuie* aceste echivocuri; cine încearcă așa ceva nu se mulțumește să „se ocupe" cu „simple semnificații verbale", ci trebuie să se aventureze, pentru a clarifica astfel de „nuanțe", în proble- **[95]**
matica cea mai originară a „lucrurilor însele".

§ 21. Discutarea hermeneutică a ontologiei carteziene a „lumii"

Se ridică următoarea întrebare critică: această ontologie a „lumii" în genere caută de fapt fenomenul lumii? Și dacă nu, determină ea cel puțin o ființare intramundană pînă într-atît încît să poată fi făcut vizibil în ea caracterul ei mundan? *În ambele cazuri răspunsul trebuie să fie negativ.* Ființarea pe care Descartes încearcă să o surprindă în temeiul ei ontologic cu ajutorul lui *extensio* este, dimpotrivă, una care poate fi des-coperită abia după ce am străbătut ființarea intramundană așa cum ni se arată ea în primă instanță, anume ca ființare-la-îndemînă. Însă chiar și așa, chiar dacă caracterizarea ontologică a *acestei* ființări intramundane determinate (în speță natura) — atît ideea de substanțialitate, cît și sensul lui *existit* și al lui *ad existendum* implicate în definiția ei — sfîrșește în obscuritate, rămîne totuși posibilitatea ca, prin intermediul unei ontologii care se bazează pe separarea radicală dintre Dumnezeu, eu și „lume", problema ontologică a lumii să fie, într-un sens sau altul, pusă ca atare și împinsă mai departe. Dar dacă nici această posibilitate nu rămîne, atunci se impune să se demonstreze în chip explicit faptul că Descartes nu numai că dă o determinare eronată a lumii, ci că interpretarea sa și fundamentele ei au avut drept consecință *trecerea cu vederea* a fenomenului lumii cît și a ființei ființării intramundane avînd în primă instanță calitatea-de-a-fi-la-îndemînă.

Cu ocazia expunerii problemei mundaneității (§ 14) s-a arătat cît de importantă este dobîndirea unui acces adecvat la acest fenomen. Propunîndu-ne să discutăm critic tipul de abordare cartezian, vom avea așadar de pus următoarea întrebare: care e felul de a fi al *Dasein*-ului pe care Descartes îl fixează ca fiind

modul de acces adecvat la *acea* ființare cu a cărei ființă — ca *extensio* — el echivalează ființa „lumii"? Singurul mod de acces adecvat la această ființare este cunoașterea, *intellectio*, și anume în sensul de cunoaștere matematico-fizică. Cunoașterea matematică trece drept acel mod de a sesiza ființa care poate oricînd să dea asigurarea că posedă neîndoielnic ființa ființării pe care a sesizat-o. Ceea ce, potrivit felului său de a fi, este astfel încît satisface ființa care este accesibilă prin cunoașterea matematică — acela *este* cu adevărat. Această ființare este aceea *care este*
[96] *întotdeauna ceea ce ea este;* de aceea, ceea ce constituie ființa propriu-zisă în cazul ființării experimentate în lume este acel ceva despre care se poate arăta că are caracterul *rămînerii constante* ca *remanens capax mutationum*. Ceea ce rămîne în permanență *este* cu adevărat. El constituie obiectul de cunoaștere al matematicii. Ceea ce este accesibil într-o ființare *prin matematică* constituie ființa acestei ființări. Se ajunge astfel ca „lumii" să i se dicteze, așa zicînd, ființa ei pornind de la o anume idee de ființă — aceea care este cuprinsă în conceptul de substanțialitate — și de la ideea unei cunoașteri care cunoaște *astfel* ființarea. Descartes nu permite ca felul de a fi al ființării intramundane să fie dat de către aceasta, ci el, ca să spunem așa, prescrie lumii ființa ei „autentică" pe temeiul unei idei de ființă (ființă = simplă-prezență permanentă) nedezvăluite în originea ei și a cărei legitimitate nu a fost dovedită. Astfel, ontologia lumii nu e determinată în primul rînd de faptul că se sprijină pe o știință apreciată în chip aleatoriu ca deosebită — matematica, ci de faptul că ea, ontologic vorbind, își ia din principiu ca reper ființa ca simplă-prezență permanentă, a cărei sesizare cunoașterea matematică o satisface în cel mai înalt grad. Descartes împlinește astfel, într-o manieră explicit filozofică, mișcarea prin care ontologia tradițională ajunge să acționeze asupra fizicii matematice moderne și asupra fundamentelor ei transcendentale.

Descartes nu are nevoie să-și pună problema accesului adecvat la ființarea intramundană. Dată fiind dominația neștirbită a ontologiei tradiționale, modul adecvat de sesizare a ființării autentice este hotărît din capul locului. El rezidă în νοεῖν, „intuiția" în sensul cel mai larg, în vreme ce διανοεῖν, „gîndirea", este doar o formă derivată a lui νοεῖν. Iar pe baza acestei orientări

ontologice de principiu Descartes face „critica" unui alt mod posibil de acces la ființare, a celui care percepe prin intuiție, în speță *sensatio* (αἴσθησις), prin opoziție cu *intellectio.*

Descartes știe foarte bine că ființarea nu se arată în primă instanță în ființa sa autentică. „În primă instanță" nu ne este dată decît această bucată de ceară cu culoarea, gustul, duritatea, răceala și vibrația ei sonoră bine determinate. Însă toate acestea și în genere tot ce ne oferă simțurile nu au, ontologic vorbind, nici o semnificație. *Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.*[18] Simțurile nu ne fac defel să cunoaștem ființarea în ființa ei, ci ele se limitează să semnaleze utilitatea sau nocivitatea lucrurilor intramundane „exterioare" pentru ființa umană dotată cu corp. *Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant*[19]; prin simțuri noi nu primim nici un fel de lămurire privitor la ființare în ființa sa. *Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum.*[20] [97]

Dacă vom supune unei analize critice interpretarea pe care Descartes o face experienței durității și rezistenței (cf. § 19), va rezulta cît de puțin reușește el să facă să se livreze în felul ei propriu de a fi ființarea care se arată în senzorialitate și, de asemenea, să determine acest fel de a fi.

Duritatea este concepută ca rezistență. Aceasta însă, ca și duritatea, nu este înțeleasă într-un sens fenomenal, ca ceva experimentat în el însuși și care poate fi determinat printr-o astfel de experiență. Rezistență nu înseamnă pentru Descartes altceva decît: a nu se clinti din loc, adică a nu suferi o schimbare a lo-

---

[18] *Ibid.*, II, n. 3, p. 41. [„Va fi de ajuns să observăm că percepțiile simțurilor nu se raportează decît la această uniune a corpului uman cu spiritul și într-adevăr ne arată îndeobște prin ce anume corpurile exterioare pot să-i fie utile sau dăunătoare."]

[19] *Ibid.*, II, n. 3, p. 41. [„Ele nu ne învață care (corpuri) există în ele însele."]

[20] *Ibid.*, n. 4, p. 42. [„Făcînd aceasta, înțelegem că natura materiei sau a corpului considerat în chip universal nu constă în aceea că ea este un lucru dur sau cu greutate sau colorat sau care afectează simțurile în orice alt fel, ci doar în aceea că ea este un lucru întins în lungime, în lățime și în adîncime."]

cului. A opune rezistență înseamnă atunci, pentru un lucru: a rămîne într-un loc determinat, prin raport cu un alt lucru care își schimbă locul; respectiv a schimba locul cu asemenea viteză încît să poată fi „ajuns din urmă" de acest lucru. Această interpretare a experienței durității anulează felul de a fi al perceperii senzoriale și, astfel, posibilitatea sesizării în ființa sa a ființării care este întîlnită printr-o astfel de percepere. Descartes transpune felul de a fi al unei perceperi a ceva în singura variantă pe care o cunoaște: atunci cînd are loc perceperea a ceva, două *res extensae* de ordinul simplei-prezențe stau alături în mod determinat ca simple-prezențe, iar raportul de mișcare dintre cele două este el însuși în modul lui *extensio*, care caracterizează în chip primordial simpla-prezență a lucrului corporal. Desigur, ca să fie posibilă „împlinirea" unei raportări de ordinul atingerii, e necesar ca lucrul ce poate fi atins să se afle într-o „apropiere" specifică. Însă acest lucru nu înseamnă că atingerea și, să spunem, duritatea care se anunță prin ea constau, ontologic vorbind, în viteza diferită a două lucruri corporale. Duritatea și rezistența nu se arată defel atîta vreme cît nu este ființarea care are felul de a fi al *Dasein*-ului sau, cel puțin, al unei viețuitoare.

Așa se face că la Descartes discutarea *modurilor* posibile *de acces la* ființarea intramundană ajunge sub dominația unei idei de ființă care, la rîndul ei, este extrasă dintr-o regiune determinată a înseși acestei ființări.

[98] Ideea de ființă ca simplă-prezență constantă nu numai că motivează o determinare extremă a ființei ființării intramundane și identificarea acesteia cu lumea în general, ci în același timp ea împiedică aducerea comportărilor *Dasein*-ului sub o privire ontologic adecvată. Însă în felul acesta este complet blocată și calea care ne-ar face să vedem caracterul derivat al oricărei perceperi senzoriale și intelective și să o înțelegem ca posibilitate a faptului-de-a-fi-în-lume. Însă ființa „*Dasein*"-ului, din a cărui constituție fundamentală face parte faptul-de-a-fi-în-lume, Descartes o concepe în același fel precum ființa lui *res extensa*, și anume ca substanță.

Însă prin aceste discuții critice nu i se atribuie oare lui Descartes o sarcină care cade complet în afara orizontului lui, pen-

tru ca ulterior să se „demonstreze" că el nu a rezolvat-o? Cum ar putea Descartes să identifice cu lumea o ființare intramundană determinată și ființa ei, de vreme ce fenomenul lumii și, implicit, intramundaneitatea, nu-i sînt defel cunoscute?

Cînd e vorba de o confruntare fundamentală, aceasta nu poate să rămînă numai la teze ce pot fi surprinse doxografic, ci ea trebuie să se orienteze după tendința problematicii care are în vedere lucrul însuși, chiar dacă această tendință nu depășește cu nimic modul obișnuit de a concepe lucrurile. Că prin *res cogitans* și *res extensa* Descartes nu numai că *a vrut să pună* problema „eu și lumea", ci a pretins chiar rezolvarea ei radicală — acest fapt este limpede dacă privim *Meditațiile* sale (cf. în special I și VI). Discuțiile de mai sus au vrut să arate că orientarea sa ontologică fundamentală către tradiție, lipsită de orice critică pozitivă, l-a împiedicat pe Descartes să elibereze o problematică ontologică originară a *Dasein*-ului și l-a făcut să piardă din vedere fenomenul lumii, ontologia „lumii" fiind astfel constrînsă să se limiteze la ontologia unei ființări intramundane determinate.

Însă, se poate replica, chiar dacă în fapt problema lumii cît și ființa ființării nemijlocit întîlnite în lumea ambiantă rămîn pentru el acoperite, Descartes a pus totuși temeiul pentru caracterizarea ontologică a *acelei* ființări intramundane care fundează în ființa sa orice altă ființare, în speță natura materială. Pe ea, pe acest strat fundamental, se înalță celelalte straturi ale realității intramundane. În lucrul întins ca atare se întemeiază în primă instanță determinațiile care îmbracă, ce-i drept, aspectul de calități, dar care „în fond" sînt modificări cantitative ale modurilor specifice acestei *extensio* înseși. Apoi, pe aceste calități [99]
încă reductibile, se sprijină calitățile specifice precum frumos, urît, adecvat, neadecvat, utilizabil, neutilizabil; dacă luăm ca reper primordial reitatea, atunci aceste calități trebuie să fie concepute ca predicate de valoare necuantificabile, prin care lucrul, mai întîi doar material, ajunge să fie socotit ca un bun. Însă cu această stratificare, meditația ajunge în cele din urmă la ființarea pe care am caracterizat-o ontologic ca ustensil aflat-la-îndemînă. Analiza carteziană a „lumii" face astfel cu putință edificarea solidă a structurii ființării-la-îndemînă, cea pe care o întîlnim în primă instanță; ea nu are nevoie decît să adauge lucrului din

natură acele calități care fac din el un lucru menit folosirii, ceea ce de altminteri este lesne de realizat.

Însă o dată ce am făcut abstracție de problema specifică a lumii, este oare posibil, apucînd pe această cale, să surprindem ontologic ființa ființării pe care o întîlnim în primă instanță înăuntrul lumii? O dată cu această reitate materială nu este oare postulată tacit o ființă — calitatea reică de simplă-prezență constantă — care printr-o înzestrare ulterioară a ființării cu predicate de valoare realizează în atît de mică măsură o complinire ontologică, încît, dimpotrivă, aceste caractere de valoare nu rămîn decît determinări ontice ale unei ființări care are felul de a fi al lucrului? Adaosul de predicate de valoare nu este cîtuși de puțin capabil să dea o nouă deslușire cu privire la ființa bunurilor, *ci nu face decît să reintroducă pentru acestea presupoziția felului de a fi al simplei-prezențe.* Valorile sînt determinații ale unui lucru și ele sînt *de ordinul simplei-prezențe*. Originea lor ontologică ele nu și-o obțin, în cele din urmă, decît din postularea prealabilă a realității reice ca strat fundamental. Însă deja experiența pre-fenomenologică arată în ființarea pretins reică ceva care nu devine pe deplin inteligibil prin reitate. Așa se face că ființa reică are nevoie să fie completată cu ceva. Ce înseamnă atunci din punct de vedere ontologic ființa valorilor sau „valabilitatea" lor, pe care Lotze a conceput-o ca pe un mod al „afirmării"? Ce înseamnă din punct de vedere ontologic această „alipire" a valorilor la lucruri? Cîtă vreme aceste determinări rămîn în obscuritate, reconstrucția lucrului menit folosirii pornind de la lucrul din natură este o întreprindere ontologic discutabilă, ca să nu mai vorbim de faptul că ea presupune și o totală distorsionare a problematicii. Și oare această reconstrucție a lucrului menit folosirii, care mai întîi a fost „despuiat", nu are întotdeauna nevoie de *privirea prealabilă, pozitivă asupra fenomenului a cărui totalitate această reconstrucție trebuie să o refacă*? Însă în cazul în care constituția de ființă cea mai proprie a acestui lucru nu este în prealabil adecvat explicitată, reconstrucția nu se realizează atunci fără nici un plan? În măsura în care această reconstrucție și „complinirea" operată de ontologia tradițională a „lumii" ajung ca rezultat la aceeași *ființare* de la care a pornit analiza de mai sus a calității-de-a-fi-la-îndemînă a ustensilului și a tota-

lităţii menirilor funcţionale, ea creează iluzia că *fiinţa* acestei fiinţări ar fi în fapt lămurită sau că măcar ea a devenit o *problemă*. Descartes nu reuşeşte cîtuşi de puţin să ajungă la fiinţa substanţei cu ajutorul lui *extensio* ca *proprietas*; tot astfel, recursul la elementele constitutive de „valoare" nu reuşeşte nici măcar să aducă în cîmpul privirii fiinţa în ipostaza ei de calitate-de-a-fi-la-îndemînă, ca să nu mai vorbim de posibilitatea transformării ei într-o temă ontologică. [100]

Descartes a îngustat şi mai mult întrebarea privitoare la lume în direcţia lucrurilor din natură considerate ca fiinţare intramundană, care este accesibilă în primă instanţă. El a consolidat opinia potrivit căreia *cunoaşterea* ontică, presupusă a fi cea mai riguroasă, a unei fiinţări ar reprezenta totodată calea posibilă de acces la fiinţa primordială a fiinţării des-coperite printr-o atare cunoaştere. Se cuvine însă deopotrivă să înţelegem că înseşi „complinirile" aduse ontologiei lucrului se mişcă în principiu pe aceeaşi bază dogmatică pe care se mişcă şi Descartes.

Am lăsat deja să se înţeleagă (§ 14) că, dacă lumea şi fiinţarea pe care o întîlnim în primă instanţă sînt trecute cu vederea, lucrul acesta nu este întîmplător, nu este o simplă nebăgare de seamă asupra căreia s-ar putea reveni, ci ea se întemeiază într-un fel de a fi esenţial al *Dasein*-ului însuşi. Abia cînd analitica *Dasein*-ului va fi făcut transparente structurile principale ale *Dasein*-ului care sînt cele mai importante în cadrul acestei problematici şi cînd conceptului de fiinţă în general îi va fi fost conferit orizontul inteligibilităţii sale posibile, astfel încît calitatea-de-a-fi-la-îndemînă precum şi cea de simplă-prezenţă să devină la rîndul lor inteligibile ontologic-originar, abia atunci va putea critica făcută aici ontologiei carteziene a lumii — ontologie care continuă să fie şi astăzi cea mai răspîndită — să-şi dobîndească legitimitatea filozofică.

Iată de ce se cuvine să arătăm (cf. partea I, secţiunea a treia):

1. De ce la începutul tradiţiei ontologice, care pentru noi este hotărîtoare — în chip explicit la Parmenide —, fenomenul lumii a fost trecut cu vederea; de unde izvorăşte revenirea constantă a acestei omisiuni?

2. De ce în locul fenomenului trecut cu vederea apare ca temă ontologică fiinţarea intramundană?

3. De ce această ființare este des-coperită în primă instanță în „natură"?

4. De ce complinirea, considerată ca necesară, a unei astfel de ontologii a lumii se împlinește prin recursul la fenomenul de valoare?

Abia după ce am răspuns la aceste întrebări vom ajunge la o înțelegere pozitivă a *problematicii* lumii, vom dezvălui originea ratării de pînă acum a acestei problematici și vom arăta legitimitatea unei recuzări a ontologiei tradiționale a lumii.

[101] Considerațiile privitoare la Descartes și-au propus să ne facă să înțelegem că, dacă luăm ca punct de plecare — cu aerul că asta e de la sine înțeles — lucrurile din lume sau dacă ne orientăm după cunoașterea presupusă a fi cea mai riguroasă a ființării, aceasta nu ne garantează defel dobîndirea terenului ferm pe care urmează să fie fenomenal întîlnite constituțiile ontologice nemijlocite ale lumii, ale *Dasein*-ului și ale ființării intramundane.

Însă dacă ne amintim că spațialitatea participă în chip evident la constituirea ființării intramundane, atunci o „salvare" a analizei carteziene a „lumii" devine în cele din urmă posibilă. Punînd în chip radical în evidență *extensio* ca *praesuppositum* pentru orice determinație a lui *res corporea*, Descartes a pregătit terenul pentru înțelegerea unui apriori al cărui conținut Kant nu a făcut apoi decît să-l fixeze cu o precizie sporită. Analiza lui *extensio* rămîne în anumite limite independentă de omiterea unei interpretări explicite a ființei ființării care e dotată cu întindere. Postularea lui *extensio* ca determinație fundamentală a „lumii" își are îndreptățirea ei fenomenală, chiar dacă prin recursul la ea nu pot fi concepute ontologic nici spațialitatea lumii, nici spațialitatea des-coperită în primă instanță a ființării întîlnite în lumea ambiantă și, cu atît mai puțin, spațialitatea *Dasein*-ului însuși.

C. Ambientalul lumii ambiante și spațialitatea *Dasein*-ului

În contextul primei schițări a faptului-de-a-sălășlui-în (cf. § 12), *Dasein*-ul a trebuit să fie delimitat față de un mod de a fi în spațiu pe care îl numim includere spațială. Aceasta înseamnă: o ființare, ea însăși întinsă, este cuprinsă de limitele întinse

ale unei ființări întinse. Ființarea inclusă spațial și cea care o cuprinde sînt ambele simplu-prezente în spațiu. Totuși, chiar dacă respingem o asemenea includere spațială a *Dasein*-ului într-un receptacol spațial, nu se cuvine defel să respingem din principiu orice spațialitate a *Dasein*-ului, ci doar să păstrăm drumul liber pentru surprinderea spațialității constitutive *Dasein*-ului. Ea e cea care trebuie pusă acum în evidență. Însă în măsura în care ființarea intra*mundană* este deopotrivă în spațiu, spațialitatea acesteia se va afla într-o corelație ontologică cu lumea. De aceea trebuie determinat în ce sens anume este spațiul un constituent al lumii, care, la rîndul ei, a fost caracterizată ca moment structural al faptului-de-a-fi-în-lume. În special trebuie arătat în ce fel ambientalul lumii ambiante, spațialitatea specifică ființării întîlnite în lumea ambiantă, își are temeiul în mundaneitatea lumii, și nu invers, în speță lumea să fie simplu-prezentă în spațiu. **[102]**
Cercetarea spațialității *Dasein*-ului și a determinației spațiale a lumii își ia ca punct de pornire analiza ființării-la-îndemînă aflate în spațiu în chip intramundan. Considerațiile următoare se vor desfășura în trei etape: 1. spațialitatea ființării-la-îndemînă intramundane (§ 22), 2. spațialitatea faptului-de-a-fi-în-lume (§ 23), 3. spațialitatea *Dasein*-ului și spațiul (§ 24).

§ 22. *Spațialitatea ființării-la-îndemînă intramundane*

Dacă spațiul constituie lumea într-un sens care abia urmează să fie determinat, atunci nu este de mirare că în caracterizarea ontologică anterioară a ființei intramundanului a trebuit să îl luăm pe acesta în considerație și ca pe ceva intraspațial. Pînă acum această spațialitate a ființării-la-îndemînă nu a fost concepută fenomenal în chip explicit și ea nici nu a fost evidențiată în strînsă legătură cu structura de ființă a ființării-la-îndemînă. Tocmai aceasta e acum sarcina noastră.

În ce măsură, atunci cînd am caracterizat ființarea-la-îndemînă, ne-am izbit deja de spațialitatea acesteia? Acolo a fost vorba de ceea-ce-este-la-îndemînă *în primă instanță*. Aceasta nu se referă numai la ființarea care este de fiecare dată întîlnită *înaintea* alteia, ci deopotrivă la ființarea care este „în apropiere“. Ființarea-la-îndemînă cu care ne îndeletnicim în mod cotidian

are caracterul *apropierii*. La o privire mai atentă, această apropiere caracteristică ustensilului este deja sugerată în termenul care exprimă ființa sa, în „calitatea-de-a-fi-la-îndemînă". Ființarea „aflată în raza mîinii" comportă o apropiere care este diferită de la caz la caz și care nu poate fi stabilită prin măsurarea distanțelor. Această apropiere se reglează de fiecare dată pornind de la mînuirea și utilizarea care „calculează" la scara privirii-ambientale. Privirea-ambientală pe care o pune în joc preocuparea fixează ceea ce este apropiat în acest fel, urmărind direcția în care ustensilul este de fiecare dată accesibil. Aflarea ustensilului într-o apropiere ce presupune orientarea nu înseamnă doar că el, fiind simplu-prezent undeva, este plasat într-un loc oarecare în spațiu, ci, ca ustensil, el este în chip esențial rînduit și pus bine, la locul lui și oricînd la-îndemînă. Ustensilul își are *locul* lui sau „se află undeva în preajmă", ceea ce este fundamental diferit de pura survenire într-o poziție spațială oarecare*. Fiecare loc se determină ca loc al acestui ustensil pentru..., pornind de la un ansamblu al locurilor orientate unele către altele, aparținînd unui complex ustensilic aflat-la-îndemînă în lumea ambiantă. Locul și diversitatea locurilor nu trebuie explicitate ca acel „unde" în care lucrurile sînt în chip arbitrar simplu-prezente. Locul este de fiecare dată un „acolo" și un „aici" precis determinate, cărora ustensilul le *aparține*, în măsura în care el *este la locul lui*. Apartenența la un loc sau altul cores-
[103] punde caracterului de ustensil al ființării-la-îndemînă, adică apartenenței la un ansamblu ustensilic pe care i-o dictează menirea sa funcțională. Însă apartenența la un ansamblu ustensilic, prin care unui ustensil îi este conferit un loc al său, are la bază, ca o condiție de posibilitate, un „unde" în genere, în interiorul căruia unui complex ustensilic îi este atribuită totalitatea sa de

* Esențial este să înțelegem că spațialitatea unui ustensil nu se determină prin stabilirea coordonatelor sale spațiale ca obiect fizic. Creionul cu care vreau să scriu nu se află la treizeci de centimetri de mine, ci „la-îndemînă", la locul *lui* pe masa de scris. Cît de „aproape" sau de „departe" este el nu-mi spune un aparat de măsurat, ci privirea-ambientală care îl evaluează în termeni de „accesibil" sau „inaccesibil". *Accesibilitatea* e cea care îmi dă măsura „apropierii" ustensilului. Din cauza aceasta e incorect să spunem că ustensilul se află „în spațiu". Fiind rînduit, așezat anume undeva spre a fi la îndemînă, el își are un *loc* (*Platz*) al său, care trebuie radical deosebit de *poziția* spațială (*Stelle*) caracteristică doar pentru coordonatele obiectelor fizice situate într-un spațiu omogen.

locuri. Acest „unde", care face posibilă apartenența ustensilului la un loc al lui — și care, în îndeletnicirea de ordinul preocupării, este fixat dinainte în privirea noastră cu ajutorul privirii-ambientale — îl numim *regiune* (*de ustensile*).*

„În regiunea cutare" nu înseamnă doar „în cutare direcție", ci deopotrivă în perimetrul a ceva care se află în direcția aceea. Locul, care se constituie prin direcție și depărtare — apropierea este doar un mod al depărtării —, este deja orientat către o regiune și se află înăuntrul acesteia. Ceva precum regiunea trebuie să fie mai întîi des-coperit, pentru a fi cu putință găsirea și atribuirea de locuri unei totalități ustensilice disponibile la nivelul privirii-ambientale. Această orientare în funcție de o regiune (de ustensile), pe care o pune în joc diversitatea de locuri ale ființărilor-la-îndemînă, constituie ambientalul, felul în care sîntem înconjurați de ființarea întîlnită nemijlocit în lumea ambiantă. Niciodată nu ne este dată mai întîi o diversitate tridimensională a plasărilor posibile, care să fie apoi umplută cu lucruri simplu-prezente. În spațialitatea ființării-la-îndemînă, această dimensionalitate a spațiului ne rămîne încă învăluită. „Susul" este „la tavan", „josul" este „la podea", „în spate" este „la ușă"; toate aceste localizări sînt des-coperite și explicitate la nivelul privirii-ambientale potrivit căilor îndeletnicirii cotidiene, ele nefiind constatate și inventariate printr-o măsurare a spațiului bazată pe o contemplare detașată.

Pentru ca regiunile (de ustensile) să ia naștere nu e de ajuns ca lucruri simplu-prezente să fie puse laolaltă, ci acestea trebuie să fie de fiecare dată deja la-îndemînă în locurile lor. Locurile însele sînt repartizate ființării-la-îndemînă prin privirea-ambientală a preocupării sau ele sînt găsite ca atare. Ființarea aflată permanent la-îndemînă, cea de care ține seama din capul locului faptul-de-a-fi-în-lume de ordinul privirii-ambientale, își are

---

* Termenul german este *Gegend* și el are în vedere un spațiu structurat, ritmat de înseși locurile pe care le ocupă ustensilele într-un ansamblu ustensilic. Spre deosebire de poziția în spațiu a unui corp fizic, aici este vorba de *amplasări*, adică de locuri atribuite ustensilelor de către *Dasein*-ul care, prins în preocupare, trebuie să afle în fiecare clipă un obiect „la locul său". Fiecare ustensil are propria lui „apartenență" spațială (un „loc al lui") și de aceea spațialitatea pe care o presupune „regiunea ustensilică" nu e niciodată omogenă. Chiar și dezordinea poate fi înțeleasă ca un privativ al lui *Gegend*, ca stare „căzută", coruptă, a regiunii ustensilice.

de aceea locul său. Localizarea pe care i-o conferă calitatea sa de a-fi-la-îndemînă devine relevantă pentru preocupare și este orientată către celelalte ființări-la-îndemînă. Astfel, soarele, a cărui lumină și a cărui căldură sînt folosite zi de zi, ocupă felurite poziții — răsărit, amiază, asfințit, miezul nopții; ele sînt des-coperite de către privirea-ambientală pornind de la modurile diferite în care poate fi utilizat ceea ce el oferă. Pozițiile acestei ființări-la-îndemînă, aflată în continuă schimbare și totuși deopotrivă constantă, devin „indicații" specifice ale regiunilor ce se află în ele. Aceste „regiuni ale cerului" (punctele cardinale), care nu au de ce să posede vreun sens geografic, dau direcția prealabilă pentru orice configurare particulară de regiuni care pot fi ocupate cu locuri. Casa are o parte expusă soarelui și alta, intem-
[104] periilor; în funcție de ele sînt repartizate încăperile și, înăuntrul acestora, apoi, are loc „amenajarea", care se realizează ținîndu-se cont de caracterul de ustensil al fiecăreia din aceste încăperi. Bisericile și mormintele, de pildă, sînt așezate în funcție de răsăritul și asfințitul soarelui — regiuni ale vieții și ale morții, care, pentru *Dasein*-ul aflat în lume, sînt determinante în privința posibilităților sale de ființă cele mai proprii. Preocuparea *Dasein*-ului, care, în ființa lui, are ca miză însăși această ființă, des-coperă în prealabil acele regiuni a căror menire funcțională este de fiecare dată decisivă. Des-coperirea prealabilă a regiunilor (de ustensile) este determinată totodată și de totalitatea menirilor funcționale, cea înspre care este eliberată ființarea-la-îndemînă, ca ființare pe care o întîlnim.

Calitatea-de-a-fi-la-îndemînă prealabilă a fiecărei regiuni (de ustensile) are, într-un sens încă și mai originar decît ființa ființării-la-îndemînă, *caracterul familiarității care nu iese în evidență*.* Ea nu devine ca atare vizibilă în modul ieșirii în evidență decît în cazul unei des-coperiri, prin privirea-ambientală, a ființării-la-îndemînă și, în speță, în modurile deficiente ale preocupării. Adesea regiunea unui loc devine pentru prima dată accesibilă

* Heidegger reia aici, la scara regiunii (de ustensile), tema absolutei discreții a ustensilului pe parcursul funcționării sale. Așa cum ustensilul este perceput doar atunci cînd se strică (și nu în firescul funcționării sale), regiunile de ustensile sînt percepute abia atunci cînd „ceva nu e la locul lui", altfel spus dezordinea ca mod deficient al ordinii pune cel mai bine în evidență regiunea de ustensile (cf. nota trad. de la p. [73]).

ca atare în chip explicit abia atunci cînd ceva nu este găsit la locul *său*. Spațiul care este des-coperit ca spațialitate a ansamblului ustensilic prin privirea-ambientală a faptului-de-a-fi-în-lume aparține de fiecare dată, în calitate de loc al acestui ansamblu ustensilic, ființării înseși. Spațiul pur tridimensional rămîne încă învăluit. Spațiul s-a pulverizat în locuri. Însă această spațialitate își obține propria ei unitate datorită totalității menirilor funcționale de ordinul lumii ca totalitate a ființărilor-la-îndemînă aflate în spațiu. „Lumea ambiantă" nu se rînduiește într-un spațiu dat dinainte, ci mundaneitatea ei specifică articulează, în semnificativitatea ei, complexul de meniri funcționale care aparține fiecărei totalități de locuri atribuite prin privirea-ambientală. Fiecare lume des-coperă de fiecare dată spațialitatea spațiului ce-i aparține. Faptul că ființarea-la-îndemînă poate fi întîlnită în spațiul ei de lume ambiantă rămîne ontic posibil numai deoarece *Dasein*-ul însuși este, în ce privește faptul-de-a-fi-în-lume care-i e propriu, „spațial".

§ 23. *Spațialitatea faptului-de-a-fi-în-lume*

Dacă vorbim despre o spațialitate a *Dasein*-ului, atunci este evident că acest „fapt-de-a-fi-în-spațiu" trebuie să fie conceput pornind de la felul de a fi al acestei ființări. Spațialitatea *Dasein*-ului, care, prin esența lui, nu este o simplă-prezență, nu poate să însemne ceva precum simpla survenire într-un punct din univers și nici faptul-de-a-fi-la-îndemînă într-un loc. Ambele ipostaze sînt feluri de a fi ale ființării ce poate fi întîlnită în interiorul lumii. Însă *Dasein*-ul este „în" lume în sensul că se îndeletnicește, în cadrul preocupării și în deplină familiaritate, cu ființarea întîlnită în interiorul lumii. Dacă poate fi vorba cumva de spațialitate în cazul lui, atunci așa ceva nu este cu putință decît pe temeiul acestui fapt-de-a-sălășlui-în. Însă spa- **[105]**
țialitatea acestei sălășluiri pune în joc caractere precum *dez-depărtarea** și *orientarea*.

---

* Termenul german este *Ent-fernung* și abia scris astfel, cu cratimă, el își dezvăluie sensul, pentru că altminteri înseamnă „distanță", „depărtare". Detașat în felul acesta, prefixul *ent-* are exact sensul prefixului *dez-* din română, unul de anulare a termenului pe care îl precedă prin instituirea unei mișcări în sens opus („a dez-văța",

Prin dez-depărtare, ca un fel de a fi pe care *Dasein*-ul îl are în virtutea faptului-de-a-fi-în-lume, nu înțelegem ceva precum depărtarea (sau apropierea) și nici măcar distanța. Folosim termenul de dez-depărtare cu o semnificație activă și tranzitivă. El se referă la o constituție de ființă a *Dasein*-ului prin raport cu care îndepărtarea a ceva în sensul de dare la o parte este doar un mod determinat și factic. Dez-depărtarea înseamnă a face să dispară departele, să dispară depărtarea a ceva, înseamnă a aduce în apropiere. *Dasein*-ul este în chip esențial înlăturător-al-departelui (*ent-fernend*), el face ca ființarea care el este să întîlnească de fiecare dată ființarea în apropiere. Dez-depărtarea des-coperă depărtarea. Depărtarea este, întocmai precum distanța, o determinare categorială a ființării care nu este de ordinul *Dasein*-ului. Dez-depărtarea, dimpotrivă, trebuie să o reținem ca existențial. Numai în măsura în care ființarea în general i se des-coperă *Dasein*-ului în depărtarea ei, numai atunci devin accesibile, la nivelul ființării intramundane înseși, „depărtări" și distanțe în raport cu altceva. Două puncte nu sînt departe unul de altul, așa cum nu sînt nici două lucruri, deoarece nici una dintre aceste ființări nu poate, potrivit felului ei de a fi, să dez-depărteze. Distanța dintre ele este doar aceea care poate fi aflată și măsurată prin dez-depărtare.

În primă instanță și cel mai adesea, dez-depărtarea este aducere-în-apropiere prin privirea-ambientală, este aducere-în-apropiere în sensul de procurare a ceva, de ținere a ceva pregătit, de aflare a lui la îndemînă. Însă și anumite specii ale des-coperirii pur cognitive a ființării au caracterul aducerii-în-apropiere. *În D a s e i n rezidă o tendință esențială către aproape.* Toate tipurile de sporire ale vitezei pe care ne pliem astăzi, mai mult sau mai

„a dez-potmoli" etc.). „Dez-depărtarea" este anulare a depărtării, este mișcarea prin care *Dasein*-ul „aduce în apropiere". Prin chiar esența sa, *Dasein*-ul este *ent-fernend* („înlăturător-al-departelui"), pentru că, după cum va rezulta din paginile următoare, *Dasein*-ul are tendința ca, pe parcursul preocupării, să-și aducă în apropiere obiectele îndeletnicirii sale. Prin „dez-depărtare", *Dasein*-ul își creează o spațialitate care nu mai are nimic comun cu cea măsurabilă fizic și in care ceea ce este *obiectiv* aproape poate fi extrem de departe și ceea ce este departe poate deveni proxim.

În timp ce în paragraful anterior „apropierea" a fost analizată din perspectiva ustensilului (este *aproape* orice ustensil care se află la locul lui), în acest paragraf apropierea este analizată din perspectiva *Dasein*-ului ca fiind cel care, prin fiecare gest al îndeletnicirii sale, aduce orice lucru în apropiere prin dez-depărtare.

puțin constrînși, ne fac să abolim depărtarea. Prin „radio", de pildă, *Dasein*-ul realizează astăzi o dez-depărtare a „lumii", extinzînd și totodată distrugînd lumea ambiantă cotidiană, iar această dez-depărtare încă nu poate fi sesizată în toată amploarea ei în privința sensului pe care ea îl are pentru *Dasein*.

În dez-depărtare nu este implicată în chip necesar o evaluare explicită a depărtării unei ființări-la-îndemînă în raport cu *Dasein*-ul. Și mai ales depărtarea nu este niciodată concepută ca distanță. Dacă departele trebuie evaluat, atunci acest lucru se petrece în funcție de dez-depărtările în care se menține *Dasein*-ul cotidian. Considerate strict calculatoriu, aceste evaluări pot fi inexacte și șubrede, însă în cotidianitatea *Dasein*-ului ele au *determinația* lor *proprie* și perfect comprehensibilă. Obișnuim să spunem: pînă acolo este „preț de o plimbare", „o aruncătură de băț", la „doi pași". Aceste măsuri nu exprimă doar faptul că ele nu vor să „măsoare", ci mai cu seamă că depărtarea astfel evaluată aparține unei ființări către care ne îndreptăm punînd [106] în joc preocuparea și privirea-ambientală. Însă chiar și atunci cînd ne slujim de măsuri exacte și spunem: „pînă acasă este o jumătate de oră", această măsură nu poate fi socotită ca o evaluare. „O jumătate de oră" nu sînt treizeci de minute, ci o durată care de fapt nu are nici o „lungime" în sensul unei întinderi cantitative. Durata aceasta este de fiecare dată interpretată plecînd de la „preocupările" cotidiene obișnuite. În primă instanță, și chiar și atunci cînd sînt cunoscute măsuri „oficial" calculate, depărtările sînt evaluate prin privirea-ambientală. Ceea ce este dez-depărtat prin astfel de evaluări este la-îndemînă și de aceea el își păstrează caracterul specific intramundan. Așa se face că drumurile curente ce duc la o ființare depărtată au de la o zi la alta lungimi diferite. Ființarea-la-îndemînă aflată în lumea ambiantă nu este defel ceva simplu-prezent pentru un observator etern desprins de *Dasein*, ci este întîlnită în cotidianitatea *Dasein*-ului, prinsă în preocuparea ce pune în joc privirea-ambientală. Pe drumurile pe care le face, *Dasein*-ul nu străbate un segment de spațiu ca pe un lucru corporal simplu-prezent, el nu „înghite kilometri"; aducerea-în-apropiere și dez-depărtarea aparțin de fiecare dată unei ființe preocupate de ceea-ce-a-fost-adus-în-apropiere și dez-depărtat. Un drum

„obiectiv" lung poate să fie pentru noi mai scurt decît unul „obiectiv" foarte scurt, care poate este un „calvar" și care, pentru cel care-l parcurge, poate părea fără sfîrșit. *Însă abia într-un astfel de „a părea" lumea de fiecare dată ne este cu adevărat la-îndemînă.* Distanțele obiective dintre lucrurile simplu-prezente nu sînt unul și același lucru cu depărtarea și apropierea care sînt proprii ființării-la-îndemînă intramundane. Ele pot foarte bine să fie cunoscute cu exactitate, dar această cunoaștere rămîne totuși oarbă, pentru că ea nu are funcția des-coperirii lumii ambiante prin privirea-ambientală și a aducerii ei în apropiere; o astfel de cunoaștere este utilizată numai de către o ființă preocupată de lumea care o „privește" direct și care nu măsoară distanțe.

Deoarece noi luăm ca reper prealabil „natura" și distanțele dintre lucruri măsurate „obiectiv", sîntem înclinați să considerăm drept „subiectivă" o astfel de explicitare și evaluare a depărtării. Aceasta este totuși o „subiectivitate" care des-coperă poate tot ce e mai real în „realitatea" lumii, o subiectivitate care nu are nimic de-a face cu arbitrariul „subiectiv" și cu „concepțiile" subiectiviste despre o ființare care „în sine" ar arăta altfel. *Dez-depărtarea, care survine o dată cu privirea-ambientală și care e proprie cotidianității D a s e i n-ului, des-coperă ființa-în-sine a „lumii adevărate", adică a ființării în-preajma căreia D a s e i n-ul, existînd, este de fiecare dată deja.*

Atunci cînd ne orientăm în chip primordial și chiar exclusiv după depărtări înțelese ca distanțe măsurate, spațialitatea originară a faptului-de-a-sălășlui-în ne rămîne ascunsă. Ceea ce e presupus a fi „cel mai aproape" nu este cîtuși de puțin ceea ce se află la cea mai mică distanță „de noi". „Ceea ce e cel mai
[107] aproape" rezidă în ceea ce este dez-depărtat și adus în raza obișnuită a atingerii, a apucării, a privirii. Deoarece *Dasein*-ul, prin esența lui, este spațial în modul dez-depărtării, îndeletnicirea lui se menține întotdeauna într-o „lume ambiantă" pe care de fiecare dată el a dez-depărtat-o într-o măsură sau alta, fapt care și explică de ce în primă instanță auzim și vedem depășind ceea ce, măsurabil vorbind, ne este „cel mai aproape". Văzul și auzul sînt simțuri care bat departe nu în virtutea razei lor de acțiune, ci deoarece *Dasein*-ul, ca dez-depărtător, se men-

ține precumpănitor în ele. Pentru cineva, de pildă, care poartă ochelari, aceștia sînt, din punctul de vedere al distanței, atît de aproape încît îi „stau pe nas". Și totuși acest ustensil, așa cum este el folosit, este, din punctul de vedere al lumii ambiante, mai departe decît tabloul de pe perete. Acest ustensil este atît de puțin aproape, încît adesea, în primă instanță, el trece chiar neobservat. Ustensilul menit văzului, întocmai precum cel menit auzului, de pildă receptorul telefonului, are ne-ieșirea în evidență caracterizată mai sus, a ființării aflate la-îndemînă în primă instanță. Același lucru se petrece de pildă și cu strada, cînd e vorba de ustensilul menit mersului. În timpul mersului strada este atinsă la fiecare pas și aparent ea este tot ce poate fi mai aproape și mai real din ființarea-la-îndemînă în genere, ea se lipește de-a lungul unor părți determinate ale trupului, pe tălpile pantofilor mei. Și totuși ea este cu mult mai departe decît prietenul pe care îl întîlnesc „pe stradă", în timp ce merg, la o distanță de douăzeci de pași. În privința apropierii și depărtării care sînt proprii ființării-la-îndemînă de primă instanță din lumea ambiantă, cea care decide este preocuparea ghidată de privirea-ambientală. Acel ceva în-preajma căruia această preocupare se menține din capul locului este ceea ce este cel mai aproape și el e cel ce reglează dez-depărtările.

Dacă *Dasein*-ul, prin preocuparea sa, își aduce ceva în apropiere, atunci aceasta nu înseamnă că el fixează ceva într-un loc din spațiu situat la cea mai mică distanță de un punct oarecare al corpului său. A fi în apropiere înseamnă a fi în orizontul ființării-la-îndemînă de primă instanță accesibile privirii-ambientale. Aducerea-în-apropiere nu este orientată către lucrul corporal care sînt eu, ci către faptul-de-a-fi-în-lume de ordinul preocupării, în speță către ceea ce în acesta este de fiecare dată întîlnit în primă instanță. De aceea spațialitatea *Dasein*-ului nu este determinată nici de indicarea unui loc în care un lucru corporal este simplu-prezent. Spunem, ce-i drept, despre *Dasein* că ocupă de fiecare dată un spațiu. Această „ocupare" trebuie însă fundamental distinsă de faptul-de-a-fi-la-îndemînă într-un loc ce aparține unei regiuni (de ustensile). Ocuparea unui loc trebuie concepută ca dez-depărtare a ființării-la-îndemînă din lumea ambiantă prin aducerea ei într-o regiune (de ustensile)

des-coperită în prealabil de către privirea-ambientală. „Aici"-ul său, *Dasein*-ul îl înțelege pornind de la „acolo"-ul de ordinul lumii ambiante. „Aici"-ul nu înseamnă un „unde" al unei fiinţări-simplu-prezente, ci înseamnă acel „în-preajma" pe care îl implică faptul-de-a-fi-în-preajma dez-depărtător, laolaltă cu această dez-depărtare. Potrivit spațialității sale, *Dasein*-ul nu este niciodată în primă instanță „aici", ci „acolo"; de la acest
[108] „acolo" el revine la „aici"-ul său; dar se întîmplă așa numai în măsura în care el își explicitează ființa sa raportată la ceva, pe care o implică preocuparea, pornind de la ființarea-la-îndemînă-acolo. Acest lucru va deveni pe deplin limpede dacă vom lua în considerare o particularitate fenomenală a structurii de dez-depărtare proprie faptului-de-a-sălășlui-în.

Ca fapt-de-a-fi-în-lume, *Dasein*-ul se menține în chip esențial într-o dez-depărtare. Această dez-depărtare — depărtarea dintre ceea-ce-este-la-îndemînă și *Dasein*-ul însuși — *Dasein*-ul nu poate *niciodată să o parcurgă**. Desigur, depărtarea dintre o ființare-la-îndemînă și *Dasein* poate foarte bine să fie aflată de către acesta ca distanță, dacă ea este determinată în relație cu un lucru care este gîndit ca simplu-prezent într-un loc pe care *Dasein*-ul l-a ocupat înainte. Acest interval propriu distanței *Dasein*-ul îl poate traversa ulterior, totuși numai astfel încît distanța însăși devine una dez-depărtată. Propria-i dez-depărtare *Dasein*-ul a străbătut-o în atît de mică măsură încît mai degrabă el a luat-o cu el și chiar o ia constant cu el, *deoarece el este în chip esențial dez-depărtare, adică este spațial*. *Dasein*-ul nu poate rătăci încoace și încolo în orizontul de fiecare dată al dez-depărtărilor sale, el nu poate întotdeauna decît să le modifice. *Dasein*-ul este spațial în modul des-coperirii spațiului prin privirea-ambientală, și anume în așa fel încît el se comportă în chip

---

* *Kreuzen* și *durchkreuzen*, în sensul de „a străbate", „a parcurge", „a traversa" — Heidegger spune aici un lucru simplu: că distanțele din lumea ambiantă (cu componenta lor de afect, interes, implicare) nu pot fi tratate ca distanțele din lumea fizică. Altfel spus, *Dasein*-ul nu-și poate parcurge „traseul" dez-depărtării sale. Dacă o ființă iubită apare pe trotuar în fața mea, eu nu pot reface a doua zi această întîlnire măsurînd distanța fizică la care ne aflam unul de altul. Dacă nu ajung să apuc capătul unei frînghii de care depinde viața mea, eu nu pot evalua depărtarea pe care o implică această situație stabilind cîți centimetri îmi lipseau pentru a putea apuca frînghia. Coșmarul acestei depărtări nu e măsurabil și eu îl port doar în mine. Dez-depărtarea este „umbra" spațială a *Dasein*-ului: el își poartă dez-depărtarea cu sine.

constant dez-depărtător față de ființarea pe care o întîlnește astfel în spațiu.

Ca fapt-de-a-sălășlui-în dez-depărtător, *Dasein*-ul are deopotrivă caracterul *orientării*. Orice aducere-în-apropiere a luat deja dinainte o direcție către o regiune (de ustensile) de la care pornind ceea ce este dez-depărtat este adus-în-apropiere pentru a putea fi astfel aflat în ce privește locul său. Preocuparea ghidată de privirea-ambientală este dez-depărtare care dă o orientare. În această preocupare, adică în faptul-de-a-fi-în-lume al *Dasein*-ului însuși, *Dasein*-ul are mereu nevoie de „semne"; acest ustensil preia funcția de indicare explicită și ușor de manipulat a direcțiilor. El menține deschise în chip explicit regiunile (de ustensile) utilizate la nivelul privirii-ambientale, el ne arată „unde" își are fiecare lucru locul lui, „încotro" trebuie să mergem pentru a ajunge la el, „unde" trebuie să-l ducem și de unde să-l luăm. Cîtă vreme *este, Dasein*-ul, dînd orientare și dez-depărtînd, are o regiune a sa pe care a des-coperit-o de fiecare dată deja. Orientarea și deopotrivă dez-depărtarea, ca moduri ale faptului-de-a-fi-în-lume, sînt ghidate în prealabil *de privirea-ambientală* a preocupării.

Pornind de la această orientare, se nasc direcțiile ferme care sînt spre „dreapta" și spre „stînga". Așa cum procedează și cu dez-depărtările sale, *Dasein*-ul preia constant cu sine și aceste direcții. Spațializarea *Dasein*-ului în „somaticitatea" sa este pusă în evidență urmărindu-se aceste direcții. (Această „somaticitate" ascunde în sine o problematică specifică pe care nu o tratăm aici.) De aceea ființarea-la-îndemînă care este utilizată pentru corp — mănușa, de pildă, care trebuie să urmeze mișcările mîinii — trebuie să fie orientată spre dreapta ori spre stînga. Dimpotrivă, o unealtă care e ținută în mînă și este mișcată o dată [109]
cu ea nu urmează mișcarea specific „manuală" a mîinii. De aceea nu există, chiar dacă sînt mînuite cu mîna, ciocane pentru mîna dreaptă și ciocane pentru mîna stîngă.

Rămîne însă să observăm că orientarea, care aparține dez-depărtării, este întemeiată prin faptul-de-a-fi-în-lume. Stînga și dreapta nu sînt ceva „subiectiv", pentru care subiectul are un sentiment, ci sînt direcții într-o lume de fiecare dată deja la-îndemînă în care noi sîntem orientați. „Prin simplul senti-

ment al deosebirii dintre cele două părți ale mele"[21], eu n-aș putea niciodată să mă descurc într-o lume. Subiectul înzestrat cu „simplul sentiment" al acestei deosebiri reprezintă doar un construct care scapă din vedere adevărata constituție a subiectului, potrivit căreia *Dasein*-ul înzestrat cu acest „simplu sentiment" este de fiecare dată deja într-o lume și *trebuie să fie* în ea, pentru a se putea orienta. Acest lucru devine limpede pornind de la exemplul prin care Kant încearcă să lămurească fenomenul orientării.

Să presupunem că intru într-o cameră cunoscută, însă întunecată, care în timpul absenței mele a fost în așa fel reamenajată încît tot ce se afla în dreapta se află acum în stînga. Dacă trebuie acum să mă orientez aici, atunci „simplul sentiment al deosebirii" dintre cele două părți ale mele nu mă ajută nicicum, atîta vreme cît nu este surprins un obiect anumit despre care Kant spune în treacăt că „îi păstrez în memorie așezarea". Însă ce altceva înseamnă acest lucru decît: eu mă orientez în chip necesar printr-un a fi de fiecare dată deja în-preajma unei lumi „cunoscute" și pornind de la acest „a fi în-preajma". Complexul ustensilic al unei lumi trebuie deja să-i fie dat *Dasein*-ului în prealabil. Faptul că eu sînt de fiecare dată deja într-o lume este, pentru posibilitatea orientării, tot atît de constitutiv precum sentimentul pentru dreapta și stînga. Faptul că această constituție de ființă a *Dasein*-ului este subînțeleasă nu îndreptățește defel subaprecierea rolului ei ontologic constitutiv. Nici Kant nu-l subapreciază, așa cum nu-l subapreciază nici orice altă interpretare a *Dasein*-ului. Însă utilizarea constantă a acestei constituții nu ne dispensează de o explicație ontologică adecvată, ci, dimpotrivă, pretinde o atare explicație. Interpretarea psihologică, potrivit căreia *Dasein*-ul are ceva „în memorie", are de fapt în vedere tocmai constituția existențială care este faptul-de-a-fi-în-lume. Deoarece Kant nu vede această structură, el nesocotește deopotrivă multiplele corelații pe care le implică constituirea unei posibile orientări. Faptul-de-a-fi-orientat către dreapta
[110] și stînga își are temeiul în orientarea esențială a *Dasein*-ului în genere, care la rîndul ei este în chip esențial determinată de fap-

---

[21] I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren? / Ce înseamnă a te orienta în gîndire?* (1786) WW. (Akad. Ausgabe) vol. VIII, pp. 131–147.

tul-de-a-fi-în-lume. Oricum, Kant nu e preocupat să facă o interpretare tematică a orientării. El vrea pur și simplu să arate că orice orientare necesită un „principiu subiectiv". Însă „subiectiv" vrea aici să spună: *a priori*. Totuși apriori-ul faptului-de-a-fi-orientat către dreapta și stînga își are temeiul în apriori-ul „subiectiv" al faptului-de-a-fi-în-lume, care nu are nimic de-a face cu o determinație în prealabil limitată la un subiect fără lume.

Dez-depărtarea și orientarea, în calitatea lor de caractere constitutive ale faptului-de-a-sălășlui-în, fac ca spațialitatea *Dasein*-ului să se realizeze, prin îngemănarea dintre preocupare și privirea-ambientală, în spațiul des-coperit și intramundan. Explicarea de pînă acum a spațialității ființării-la-îndemînă intramundane și a spațialității faptului-de-a-fi-în-lume oferă, acum abia, premisele pentru a elabora fenomenul spațialității lumii și pentru a pune problema ontologică a spațiului.

§ 24. *Spațialitatea D a s e i n-ului și spațiul*

Ca fapt-de-a-fi-în-lume, *Dasein*-ul des-coperă de fiecare dată deja o „lume". Această des-coperire întemeiată în mundaneitatea lumii a fost caracterizată ca eliberare a ființării către o totalitate a menirilor funcționale. Faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale) și astfel de a-l elibera se împlinește în modul trimiterii de sine de ordinul privirii-ambientale, trimitere care, la rîndul ei, se întemeiază într-o înțelegere prealabilă a semnificativității. Am arătat de acum că faptul-de-a-fi-în-lume de ordinul privirii-ambientale este spațial. Și numai deoarece *Dasein*-ul este spațial în modul dez-depărtării și orientării, numai de aceea ființarea-la-îndemînă de ordinul privirii-ambientale poate fi întîlnită în spațialitatea ei. Eliberarea unei totalități de meniri funcționale este în chip tot atît de originar un fapt-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale) — care totodată dez-depărtează și orientează, aflîndu-se în-preajma unei regiuni (de ustensile) — adică este eliberare a apartenenței spațiale a ființării-la-îndemînă. Prin semnificativitate, cu care *Dasein*-ul este familiar ca fapt-de-a-sălășlui-în de ordinul preocupării, este deschis totodată în chip esențial spațiul.

Spațiul astfel deschis o dată cu mundaneitatea lumii nu are încă nimic din pura multiplicitate a celor trei dimensiuni. În cazul acestei stări de deschidere — prima care survine — spațiul, ca pur „în" în care sînt inventariate poziții și sînt determinate coordonate măsurabile, rămîne încă ascuns. Acel ceva în direcția căruia spațiul este des-coperit în prealabil în *Dasein* l-am indicat deja o dată cu fenomenul regiunii (de ustensile). Înțelegem regiunea ca pe un „unde"* în care survine apartenența posibilă a ustensilelor la un complex ustensilic la-îndemînă care, în măsura în care implică orientarea, trebuie să poată fi întîlnit ca dez-depărtat, deci ca determinat de „locurile" **[111]** fiecărui ustensil. Apartenența se determină pornind de la semnificativitatea constitutivă lumii și ea realizează, înăuntrul acelui posibil „unde", articularea în „aici" și în „acolo". Acest „unde" este prefigurat prin ansamblul de trimiteri fixat de acel „în-vederea-a-ceva" propriu preocupării, ansamblu înăuntrul căruia faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale) — avînd funcție de eliberare — se trimite pe sine. *Ustensilul*, întîlnit ca ființare-la-îndemînă, își împlinește menirea funcțională în cuprinsul unei regiuni (de ustensile). Totalității menirilor funcționale, care constituie ființa ființării-la-îndemînă din lumea ambiantă, îi aparține menirea funcțională a spațiului de ordinul regiunii. Pe temeiul acestei meniri funcționale, ființarea-la-îndemînă poate fi aflată și determinată după formă și după direcție. De fiecare dată, în funcție de transparența posibilă a privirii-ambientale pe care o pune în joc preocuparea, ființarea-la-îndemînă intramundană este, laolaltă cu ființa factică a *Dasein*-ului, dez-depărtată și orientată.

Atunci cînd, în virtutea faptului-de-a-fi-în-lume, facem ca ființarea intramundană să fie întîlnită, noi „dăm spațiu". Această „dare-de-spațiu", pe care o numim și *rînduire-a-unui-spațiu*,

---

* *Wohin* are aici în vedere acel *„unde" direcționat* al apartenenței unui ustensil, gîndit în dinamica utilizării lui. Noi luăm fiecare ustensil dintr-un loc al lui, dintr-un ansamblu ustensilic, dintr-o „regiune (de ustensile)" din care el face parte și, după ce îl utilizăm, îl punem înapoi la locul lui, orientîndu-ne spontan în interiorul complexului ustensilic ce ne înconjoară. Complexul ustensilic presupune suma tuturor locurilor pe care le ocupă ustensilele în cadrul acestui complex. El este un „unde" integrator, un „punct de convergență" al fiecărui „unde" în parte. Un atelier, de pildă, este un asemenea punct de convergență înțeles ca regiune (de ustensile).

este eliberarea ființării-la-îndemînă către spațialitatea sa. Ca mod de a des-coperi în prealabil o totalitate posibilă de locuri (totalitate determinată a menirilor funcționale), această rînduire face cu putință orientarea factică de fiecare dată. Preocupîndu-se de lume la nivelul privirii-ambientale, *Dasein*-ul poate să mute lucrurile din jurul lui, să le dea la o parte sau să „le rînduiască într-un spațiu"; toate acestea sînt cu putință numai pentru că rînduirea-unui-spațiu — înțeleasă ca existențial — aparține faptului-de-a-fi-în-lume. Însă nici regiunea des-coperită de fiecare dată în prealabil, nici în general spațialitatea de fiecare dată nu se află explicit în cîmpul privirii. În sine, această spațialitate este prezentă pentru privirea-ambientală în modul ne-ieșirii în evidență proprii ființării-la-îndemînă, cu care privirea-ambientală, preocupîndu-se, se contopește. O dată cu faptul-de-a-fi-în-lume, spațiul este des-coperit în primă instanță în această spațialitate. Pe terenul spațialității astfel des-coperite, spațiul însuși devine accesibil pentru cunoaștere.

Spațiul nu este în subiect și nici lumea nu este în spațiu. Dimpotrivă, spațiul este „în" lume, în măsura în care faptul-de-a-fi-în-lume, constitutiv pentru *Dasein*, a deschis spațiu. Spațiul nu se găsește în subiect, iar acesta nu doar consideră lumea („ca și cum" ea ar fi într-un spațiu), ci „subiectul" pe deplin înțeles ontologic — adică *Dasein*-ul — este spațial într-un sens originar. Și deoarece *Dasein*-ul este spațial în modalitatea descrisă, de aceea spațiul se arată ca un apriori. Acest termen nu înseamnă ceva precum apartenența prealabilă la un subiect în primă instanță lipsit de lume, care ar proiecta din sine un spațiu. Aprioritate înseamnă aici: caracterul prealabil al întîlnirii spațiului (ca regiune), ori de cîte ori întîlnim, în cuprinsul lumii ambiante, ființarea-la-îndemînă.

Spațialitatea ființării întîlnite în primă instanță la nivelul privirii-ambientale poate să devină tematică pentru privirea-ambientală însăși și poate să devină o sarcină a calculului și a măsurării, așa cum de pildă se întîmplă cînd construim o casă sau [112]
cînd măsurăm un teren. În această tematizare predomină încă privirea-ambientală prin care spațiul în el însuși ajunge deja, într-un anumit fel, în cîmpul privirii. Spațiul care se arată astfel poate fi observat în chip pur prin simpla privire considerati-

vă, renunțîndu-se la posibilitatea pînă atunci unică de a avea acces la el, adică renunțîndu-se la calculul de ordinul privirii-ambientale. „Intuiția formală" a spațiului des-coperă posibilitățile pure ale relațiilor spațiale. În acest caz survine o gradație în scoaterea la iveală a spațiului pur, omogen, care se întinde de la morfologia pură a structurilor spațiale vizînd o *analysis situs* și pînă la știința pur metrică a spațiului. Considerarea acestor corelații nu ține de cercetarea noastră[22]. Problematica noastră se rezumă la a fixa ontologic terenul fenomenal pe care se grefează apoi des-coperirea și prelucrarea tematică a spațiului pur.

Atunci cînd spațiul este des-coperit fără contribuția privirii-ambientale, în speță prin simpla lui considerare, regiunile lumii ambiante sînt neutralizate, devenind pure dimensiuni. Locurile ustensilelor aflate la-îndemînă și totalitatea acestor locuri, orientată de privirea-ambientală, sînt reduse la o multiplicitate de poziții ale unor lucruri oarecare. Spațialitatea ființării-la-îndemînă intramundane își pierde o dată cu aceasta caracterul ei de menire funcțională. Lumea își pierde ambientalul specific, lumea ambiantă devine lume a naturii. „Lumea" ca ansamblu ustensilic la-îndemînă este spațializată, fiind redusă la un complex de lucruri întinse care sînt doar simplu-prezente. Spațiul omogen al naturii se arată doar atunci cînd ființarea pe care o întîlnim este astfel des-coperită încît se produce o *dez-mundaneizare** specifică a caracterului mundan al ființării-la-îndemînă.

---

[22] Vezi în acest sens O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen / Contribuții la întemeierea fenomenologică a geometriei și a aplicațiilor ei în fizică*, în *Jahrbuch*, vol. VI (1923), p. 385 și urm.

* *Entweltlichung*, „dez-mundaneizare", „dez-lumire" este o operație care presupune dezbrăcarea „lucrurilor" ce ne înconjoară (a ustensilelor) de caracterul lor de „lume". Ea este o operație abstractă, care nu se poate face decît în laborator, prin renunțarea programată la privirea-ambientală de care în fapt, în viața de zi cu zi, noi nu ne putem dezbăra. Orice lucru care intră în cîmpul cercetării științifice (al simplei „priviri considerative") este în prealabil dez-mundaneizat. *Dasein*-ul, în măsura în care are ca *posibilitate* a sa știința, poate obține o privire *nudă* asupra lucrurilor, le poate dezbrăca de semnificația lor ustensilică pe care le-o conferă apriori-ul care este lumea. În măsura în care lumea este un apriori, dez-lumirea echivalează cu un ecorșaj: cum pot eu să dez-lumesc ochelarii de pe biroul meu, să îi transform în „două cercuri care încadrează o suprafață transparentă"? Dez-mundaneizarea — care presupune detașare, distanță — este, așadar: operația care ne arată ce rămîne dintr-un ustensil

Potrivit faptului său de a-fi-în-lume, *Dasein*-ului îi este dat, deși în chip netematic, un spațiu de fiecare dată deja des-coperit. Spațiul în el însuși, dimpotrivă, în măsura în care conține în el posibilitățile pure ale unei pure ființe spațiale a unui lucru, rămîne încă, în primă instanță, acoperit. Faptul că spațiul *se arată* în chip esențial *într-o lume* nu este încă decisiv pentru felul lui de a fi. El nu are nevoie să aibă felul de a fi al unei ființări-la-îndemînă sau al uneia simplu-prezente, ele însele spațiale. Pe de altă parte, ființa spațiului nu are nici felul de a fi al *Dasein*-ului. Din faptul că ființa spațiului însuși nu poate fi concepută în felul de a fi al lui *res extensa* nu rezultă nici că el trebuie să fie determinat ontologic ca „fenomen" al acestei *res* **[113]** — el nu s-ar distinge în acest caz în ființa sa de ea —, nici că ființa spațiului ar putea fi echivalată cu cea a lui *res cogitans* și concepută ca pur „subiectivă", făcîndu-se total abstracție de caracterul problematic al *ființei* acestui subiect.

Impasul, perpetuat pînă în zilele noastre, în care se află interpretarea ființei spațiului nu își are temeiul într-o cunoaștere insuficientă a conținutului real al spațiului, cît în lipsa unei transparențe fundamentale a posibilităților ființei în genere și a interpretării acestor posibilități printr-un concept ontologic. Decisiv pentru înțelegerea problemei ontologice a spațiului este ca întrebarea privitoare la ființa spațiului să fie eliberată din îngustimea acelor concepte de ființă care se întîmplă să ne fie disponibile și care, în plus, sînt cel mai adesea rudimentare, iar problematica ființei spațiului (atît în privința fenomenului însuși, cît și a diferitelor spațialități fenomenale) să fie îndreptată către lămurirea posibilităților ființei în genere.

În fenomenul spațiului nu poate fi aflată determinația ontologică primordială a ființei ființării intramundane, determinație care nu este nici unica, nici una în rînd cu altele. Cu atît mai puțin spațiul constituie fenomenul lumii. El nu poate fi con-

---

după ce facem abstracție de menirea lui funcțională. Universul fizicii este acela în care distanțele dintre ustensilele denudate (devenite „corpuri") pot fi măsurate în chip obiectiv, abolită fiind deopotrivă și dez-depărtarea. (Cf. *Excurs asupra cîtorva termeni heideggerieni*, articolul *Ființare-simplu-prezentă [Vorhandenes] și ființare-la-îndemînă [Zuhandenes]*)

ceput fără recurs la lume. Spațiul nu devine accesibil doar atunci cînd are loc o dez-mundaneizare a lumii ambiante, ci spațialitatea poate fi în genere des-coperită numai pe temeiul lumii, astfel încît spațiul *ia parte* la constituirea lumii, și aceasta în conformitate cu spațialitatea esențială a *Dasein*-ului însuși gîndită în perspectiva constituției fundamentale a faptului-de-a-fi-în-lume.

CAPITOLUL IV

Faptul-de-a-fi-în-lume ca fapt-de-a-fi-laolaltă și ca fapt-de-a-fi-sine. Impersonalul „se"

Analiza mundaneității lumii a adus constant în cîmpul privirii fenomenul întreg al faptului-de-a-fi-în-lume, fără ca o dată cu el toate momentele sale constitutive să apară la suprafață cu aceeași claritate fenomenală precum conceptul de lume însuși. Motivul pentru care interpretarea ontologică a lumii trecînd prin ființarea-la-îndemînă intramundană a fost pentru noi o prioritate este limpede: *Dasein*-ul în cotidianitatea sa — și tocmai păstrînd perspectiva aceasta el rămîne tema noastră constantă — nu se limitează să fie în general într-o lume, ci el se raportează la ea doar în măsura în care se situează într-un mod de a fi care este precumpănitor. *Dasein*-ul este, în primă instanță și cel mai adesea, acaparat de lumea sa. El este astfel contopit în lumea sa; acest fel de a fi și în genere faptul-de-a-sălășlui-în care îl întemeiază determină în chip esențial fenomenul pe care [114]
îl abordăm acum cu întrebarea: *cine* este *Dasein*-ul în cotidianitatea sa? Toate structurile de ființă ale *Dasein*-ului, așadar și fenomenul care ne dă răspunsul la această întrebare sînt moduri ale ființei sale. Caracterizarea lor ontologică este una existențială. De aceea e nevoie ca întrebarea să fie pusă corect și să fie schițată calea pe care trebuie adus în cîmpul privirii un domeniu fenomenal mai vast al cotidianității *Dasein*-ului. Această cercetare în direcția fenomenului care oferă un răspuns la întrebarea „cine?" conduce la acele structuri ale *Dasein*-ului care sînt tot atît de originare ca și faptul-de-a-fi-în-lume: *faptul-de-a-fi-laolaltă* și *D a s e i n-ul-laolaltă*. În acest fel de a fi se întemeiază modul faptului-de-a-fi-sine cotidian, a cărui explicare face vizibil ceea ce socotim că avem îndreptățirea să numim „subiectul" cotidianității, *impersonalul „se"*. Capitolul despre acest „cine" al *Dasein*-ului mediu are așadar următoarea împărțire: 1. abordarea

întrebării existențiale privitoare la „cine"-le *Dasein*-ului (§ 25); 2. *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți și faptul-de-a-fi-laolaltă cotidian (§ 26); 3. faptul-de-a-fi-sine cotidian și impersonalul „se" (§ 27).

§ 25. Abordarea întrebării existențiale privitoare la „cine"-le D a s e i n-ului

Răspunsul la întrebarea „cine este de fiecare dată această ființare (*Dasein*-ul)?" pare să fi fost deja dat atunci cînd am indicat formal determinațiile fundamentale ale *Dasein*-ului (cf. § 9). *Dasein*-ul este ființarea care de fiecare dată sînt eu însumi, ființa ei este de fiecare dată a mea. Această determinare *indică* o constituție *ontologică*, însă nimic mai mult. Ea conține în același timp indicația *ontică* — cu toate că rudimentară — că de fiecare dată un „eu" este această ființare, și nu alții. Întrebarea privitoare la „cine" își capătă răspunsul pornind de la „eu" însuși, de la „subiect", de la „sine". „Cine"-le este ceea ce, de-a lungul diverselor comportamente și trăiri, rămîne identic și care astfel se raportează la această diversitate. Ontologic vorbind, acest „cine" îl înțelegem ca ceva care este simplu-prezent — și anume simplu-prezent de fiecare dată deja și în mod constant —, aflîndu-se într-o regiune distinctă, ceva care stă drept temei într-un sens cu totul deosebit, pe scurt îl înțelegem ca *subiect*. Ca rămînînd același în cadrul unei alterități diverse, acesta are caracter de *sine*. Chiar dacă tăgăduim ideea de substanță a sufletului precum și pe aceea de reitate a conștiinței sau de obiectualitate a persoanei, din punct de vedere ontologic rămînem la postularea a ceva a cărei ființă păstrează, explicit sau nu, sensul de simplă-prezență. Substanțialitatea este firul ontologic călăuzitor pentru determinarea ființării de la care pornind se răspunde la întrebarea „cine?". În chip neexprimat *Dasein*-ul este conceput din capul locului drept ceva care este simplu-prezent. În orice
[115] caz, nedeterminarea ființei sale implică întotdeauna acest sens de ființă. Totuși simpla-prezență este felul de a fi al unei ființări care nu este de ordinul *Dasein*-ului.

Enunțul ontic, de la sine înțeles, potrivit căruia eu sînt cel care de fiecare dată este *Dasein*-ul nu are voie să creeze iluzia că ar exista astfel, prefigurată o dată pentru totdeauna, calea

unei interpretări ontologice a acestui „dat". Ba chiar rămîne sub semnul întrebării dacă enunțul de mai sus, cu conținutul lui ontic, redă, el singur, în chip adecvat realitatea fenomenală a *Dasein*-ului cotidian. S-ar putea foarte bine ca „cine"-le *Dasein*-ului cotidian să *nu* fiu de fiecare dată „eu însumi".

Dacă, urmărind să obținem anumite enunțuri ontic-ontologice, trebuie să evidențiem fenomenele pornind de la felul de a fi al ființării înseși și dacă această cale de a le evidenția trebuie să-și păstreze preeminența chiar în raport cu răspunsurile de la sine înțelese și pe care le avem oricînd la dispoziție precum și cu problematizările care se ivesc din ele, atunci interpretarea fenomenologică a *Dasein*-ului, de îndată ce este confruntată cu întrebarea care se cere să fie pusă acum, trebuie să se ferească de o pervertire a problematicii.

Însă nu este împotriva tuturor regulilor unei metode sănătoase să abordăm o problematică fără a ține seama de ceea ce este dat în chip evident în cuprinsul domeniului tematic? Și ce poate fi mai puțin pus la îndoială decît acest dat care este eul? Iar acest dat nu ne spune oare că, dacă vrem să-l elaborăm în chip originar, trebuie să facem abstracție de orice alt „dat", nu numai de o „lume" ființătoare, ci deopotrivă de ființa altor „euri"? Ei bine, poate că în realitate ceea ce ne dă acest fel de a se da — acela prin care „eul" este perceput în chip pur, formal și reflectat ca atare — este evident. Se poate chiar spune că acest mod de a înțelege deschide accesul la o problematică fenomenologică de sine stătătoare, care, ca „fenomenologie formală a conștiinței", are o semnificație fundamentală, putînd oricînd servi drept cadru.

În contextul de față, cel al unei analitici existențiale a *Dasein*-ului factic, se ridică întrebarea dacă modul amintit de a se da al eului deschide *Dasein*-ul în cotidianitatea sa, asta în cazul în care el în genere îl deschide. Căci este oare *a priori* de la sine înțeles că accesul la *Dasein* trebuie să fie o pură reflecție prin care percepem eul ca centru al actelor? Dar dacă acest mod al „donării de sine" a *Dasein*-ului nu este pentru analitica existențială altceva decît o ispită și încă una care își are temeiul în ființa *Dasein*-ului însuși? Poate că, atunci cînd se desemnează pe sine în chip nemijlocit, *Dasein*-ul spune întotdeauna: „eu sînt

această ființare" și chiar ajunge să o spună cu atît mai răspicat cu cît el tocmai că „nu" este această ființare. Nu cumva constituția *Dasein*-ului, în speță faptul că el este de fiecare dată al
[116] meu, e motivul pentru care *Dasein*-ul, în primă instanță și cel mai adesea, ***nu este el însuși***? Nu cumva analitica existențială, atunci cînd își ia ca punct de plecare felul de a se da al eului — așa cum am arătat mai sus — cade în cursa *Dasein*-ului însuși și a unei explicitări de sine atît de la îndemînă? Dacă de aici ar trebui să rezulte că orizontul ontologic în care se determină ceea ce este accesibil prin pura donare rămîne fundamental nedeterminat? Pe bună dreptate se poate întotdeauna spune ontic despre această ființare că „eu" sînt ea. Totuși analitica ontologică care face uz de astfel de enunțuri trebuie să le supună unor rezerve fundamentale. Termenul „eu" nu trebuie înțeles decît în sensul de simplă *indicație formală* care nu obligă la nimic, indicație a ceva care în fiecare context de ființă fenomenal poate foarte bine să se dezvăluie drept „contrariul" său. Atunci un „non-eu" nu înseamnă cîtuși de puțin o ființare lipsită în chip esențial de „egoitate", ci un fel de a fi determinat al „eului" însuși, cum este, de pildă, pierderea de sine.

Însă deja interpretarea pozitivă a *Dasein*-ului dată pînă acum ne interzice să luăm ca punct de pornire ceea ce ne este dat în chip formal ca eu, de vreme ce un asemenea lucru contravine intenției noastre de a oferi un răspuns fenomenal satisfăcător la întrebarea „cine?". Lămurind faptul-de-a-fi-în-lume, am văzut că ceea ce „este" în primă instanță nu este un simplu subiect fără lume și, de asemenea, că acesta nu este niciodată dat. Și astfel, în cele din urmă, tot atît de puțin este dat în primă instanță un eu izolat, fără ceilalți.[1] Însă dacă „ceilalți" *sînt* din capul locului *laolaltă prezenți-aici* în faptul-de-a-fi-în-lume și dacă acest fapt e constatat ca fenomen, tot nu trebuie să ajungem să credem că structura *ontologică* a acestui „dat" este de la sine înțeleasă și că o cercetare a ei nu e cîtuși de puțin necesară. Sarcina noastră este de a face fenomenal vizibil felul în care acest

---

[1] Cf. lămuririle fenomenologice ale lui M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle / Fenomenologia și teoria sentimentelor de simpatie*, 1913, Apendice, p. 118 și urm.; ca și ediția a II-a, cu titlul *Wesen und Formen der Sympathie / Esența și formele simpatiei*, 1923, p. 244 și urm.

Dasein-laolaltă se află în cotidianitatea sa imediată și să-l interpretăm în chip adecvat.

Așa cum de-la-sine-înțelesul ontic al ființei-în-sine proprii ființării intramundane duce în mod greșit la convingerea că sensul acestei ființe este ontologic vorbind de la sine înțeles și ne face să trecem cu vederea fenomenul lumii, tot astfel de-la-sine-înțelesul ontic potrivit căruia *Dasein*-ul este de fiecare dată al meu ascunde în sine posibilitatea de a fi ispitiți de problematica ontologică corespunzătoare. *În primă instanță* „cine"-le *Dasein*-ului nu este doar *ontologic* o problemă, ci el ne rămîne acoperit și din punct de vedere *ontic.*

Se poate însă spune atunci că nu există nici un fir călăuzitor **[117]** pentru a răspunde în cadrul analiticii noastre existențiale la întrebarea „cine"? Cîtuși de puțin. Desigur, dintre indicațiile formale date mai sus (§§ 9 și 12) privitoare la constituția de ființă a *Dasein*-ului, indicația care este chemată să joace acest rol nu este atît cea discutată pînă acum, cît mai degrabă indicația potrivit căreia „esența" *Dasein*-ului se întemeiază în existența sa. *Dacă „eul" este o determinație a „esenței" D a s e i n-ului, atunci ea trebuie să fie interpretată existențial.* Întrebarea „cine?" nu poate așadar căpăta un răspuns decît prin punerea în lumină fenomenală a unui fel de a fi determinat al *Dasein*-ului. Dacă *Dasein*-ul nu este de fiecare dată sinele său decît în măsura în care el *există*, atunci persistența sinelui pretinde — așa cum pretinde și posibila sa „nepersistență de sine"* — o problematizare existențial-ontologică ca unic mod de acces adecvat la problematica sa.

Însă dacă sinele trebuie conceput „doar" ca un mod al ființei acestei ființări, atunci acest lucru pare totuși să fie echivalent cu o volatilizare a „nucleului" autentic al *Dasein*-ului. Astfel de temeri nu se hrănesc totuși decît din acea prejudecată care răstălmăcește totul și potrivit căreia ființarea pusă în discuție are în fond felul de a fi al unei ființări-simplu-prezente, chiar dacă ea nu ajunge să fie asociată cu un lucru care survine pur și simplu și care se impune prin masivitatea lui corporală. Numai că *„substanța"* omului nu este spiritul ca sinteză a sufletului și trupului, ci *existența.*

---

* Cf. *infra*, nota trad. de la p. [322].

§ 26. *D a s e i n-ul-laolaltă al celorlalți și faptul-de-a-fi-laolaltă cotidian*

Răspunsul la întrebarea privitoare la „cine"-le *Dasein*-ului cotidian trebuie să fie obținut prin analiza *acelui* fel de a fi în care *Dasein*-ul se menține în primă instanță și cel mai adesea. Cercetarea noastră se orientează pornind de la faptul-de-a-fi-în-lume, în măsura în care această constituție fundamentală a *Dasein*-ului determină deopotrivă fiecare dintre modurile ființei sale. Dacă am spus, pe drept cuvînt, că o dată cu explicarea precedentă a lumii au fost totodată aduse în cîmpul privirii și celelalte momente structurale ale faptului-de-a-fi-în-lume, atunci cu ajutorul acestei explicații trebuie la rîndul lui să fie pregătit într-un anume fel și răspunsul la întrebarea „cine?".

Din „descrierea" lumii ambiante nemijlocite — de pildă lumea în care își face meșteșugarul lucrarea — a rezultat că ceilalți, cei pentru care este destinată „lucrarea", sînt și ei „întîlniți" o dată cu ustensilul aflat în lucru. În felul de a fi al acestei ființări-la-îndemînă, adică în menirea sa funcțională, rezidă o trimitere esențială la purtătorii ei posibili, pe măsura cărora ea „a fost croită". La fel, în materialul folosit este întîlnit cel care îl produce sau „îl livrează", ca unul care ne „servește" bine sau
[118] rău. Un cîmp, de pildă, de-a lungul căruia se întîmplă să mergem, ni se arată ca aparținînd cuiva, ca fiind întreținut de el; cartea pe care o folosim a fost cumpărată de la cutare librărie sau făcută cadou de cutare și așa mai departe. Barca ancorată la țărm trimite, în a sa ființă-în-sine, la un prieten despre care știm că iese cu ea în larg, dar și cînd e vorba de o „barcă străină" ea trimite și atunci la cineva. Pe acești alții pe care îi „întîlnim" astfel în complexul ustensilic aflat la-îndemînă în lumea ambiantă nu îi legăm în gîndul nostru de un lucru în primă instanță doar simplu-prezent, ci aceste „lucruri" sînt întîlnite pornind de la lumea în care ele se află la-îndemînă pentru alții, lume care din capul locului este întotdeauna și a mea. În analiza noastră de pînă acum, domeniul ființării întîlnite în interiorul lumii a fost în primă instanță restrîns la ustensilul aflat la-îndemînă sau la natura simplu-prezentă, deci la ființarea care nu are caracter de *Dasein*. Această restrîngere nu a fost necesară doar pentru simplificarea explicației, ci înainte de toate deoarece felul

de a fi al *Dasein*-ului celorlalți, întîlnit în interiorul lumii, se deosebește de calitatea-de-a-fi-la-îndemînă și de cea de simplă-prezență. De aceea lumea *Dasein*-ului eliberează ființarea care nu numai că este cu totul diferită de ustensil și de lucru, ci care, potrivit felului ei de a fi, este ea însăși, *ca D a s e i n*, „în" lume în modul faptului-de-a-fi-în-lume — în acea lume în care ea este întîlnită totodată intramundan. Această ființare nu este nici simplu-prezentă, nici la-îndemînă, ci este *precum Dasein*-ul însuși care eliberează — *ea este de asemenea „aici" și este laolaltă* (*es ist auch und mit da*). Dacă am identifica lumea în general cu ființarea intramundană, atunci ar trebui să spunem că și *Dasein*-ul este „lume".

Însă caracterizarea întîlnirii *celorlalți* se orientează și ea după *Dasein*-ul care este de fiecare dată *propriu*. Dar atunci nu este vorba și în această caracterizare de o privilegiere și de o izolare a „eului", astfel încît trebuie apoi căutată o trecere de la acest subiect izolat la ceilalți? Pentru a evita această neînțelegere e cazul să luăm aminte la sensul în care se vorbește aici despre „ceilalți". „Ceilalți" nu înseamnă ceva precum: tot ce rămîne în afara mea și în raport cu care eul se evidențiază; ceilalți, dimpotrivă, sînt aceia de care cel mai adesea *nu* te distingi pe tine însuți, aceia printre care la rîndul tău ești. Acest a-fi-de-asemenea-aici laolaltă cu ei nu are caracterul ontologic al unui fapt-de-a-fi-simplă-prezență-„laolaltă" înăuntrul unei lumi. Acest „laolaltă" este ceva de ordinul *Dasein*-ului, iar „de asemenea" semnifică o identitate a ființei ca fapt-de-a-fi-în-lume de ordinul privirii-ambientale și al preocupării. „Laolaltă" și „de asemenea" trebuie înțelese *existențial* și nu categorial. Pe temeiul acestui fapt-de-a-fi-în-lume *împărtășit*, lumea este de fiecare dată deja una pe care o împart cu ceilalți. Lumea *Dasein*-ului este *lume-împărtășită* (*Mitwelt*). Faptul-de-a-sălășlui-în este *fapt-de-a-fi-laolaltă* cu ceilalți. Ființa-în-sine intramundană a acestora este *D a s e i n-ul-laolaltă*.

Cînd ceilalți sînt întîlniți, acest lucru nu se petrece printr-o **[119]** sesizare care distinge în prealabil subiectul propriu (în primă instanță simplu-prezent) de restul subiecților care survin și ei pur și simplu; așadar nu este vorba de o primordială privire considerativă întoarsă asupra ta însuți, pentru a constata apoi

existența a ceva diferit de tine. Ceilalți sînt întîlniți pornind de la *lumea* în care *Dasein*-ul prins în preocupare și ghidat de privirea-ambientală se menține în chip esențial. Explicațiile născocite teoretic cu privire la simpla-prezență a celorlalți pătrund în mintea noastră mult prea lesne; noi, dimpotrivă, trebuie să rămînem strîns legați de conținutul faptic fenomenal pe care l-am indicat deja: întîlnirea cu ceilalți are loc *în lumea ambiantă*. Acest mod mundan elementar al întîlnirii care aparține *Dasein*-ului și care îi este nemijlocit merge atît de departe încît pînă și *Dasein*-ul *propriu* nu poate fi *în primă instanță* „aflat" de către el însuși decît atunci cînd *își întoarce privirea* de la „trăirile" sale și de la „centrul actelor" sale sau pur și simplu nu le „vede" deloc. *Dasein*-ul se găsește pe „el însuși" în primă instanță în *ceea ce* el face, în cele care îi sînt de trebuință, pe care le așteaptă sau pe care le previne — cu alte cuvinte în ființarea-la-îndemînă din lumea ambiantă de care el se *preocupă* în primă instanță.

Și chiar și atunci cînd *Dasein*-ul se desemnează pe sine însuși în chip explicit spunînd „eu acesta de aici", această determinare locală a persoanei trebuie înțeleasă pornind de la spațialitatea *Dasein*-ului. Cînd am făcut interpretarea acesteia (§ 23), am lăsat deja să se înțeleagă că sintagma „eu acesta de aici" nu are în vedere un punct privilegiat pe care îl marchează lucrul-„eu", ci ea e înțeleasă ca fapt-de-a-sălășlui-în pornind de la un „acolo" din lumea aflată la-îndemînă, acel „acolo" în care *Dasein*-ul se menține ca *preocupare*.

W. von Humboldt[2] a atras atenția asupra limbilor care îl exprimă pe „eu" prin „aici", pe „tu" prin „aci", pe „el" prin „acolo", deci limbile care, gramatical vorbind, redau pronumele personale prin adverbe de loc. Rămîne, desigur, un subiect de controversă dacă semnificația originară a expresiilor de loc este adverbială sau pronominală. Disputa își pierde totuși suportul dacă observăm că adverbele de loc au raport cu eul ca *Dasein*. „Aici", „acolo" și „aci" nu sînt inițial pure determinări locale ale ființării intramundane simplu-prezente în anumite locuri din spațiu, ci caracteristici ale spațialității originare a *Dasein*-u-

---

[2] *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen / Despre înrudirea adverbelor de loc cu pronumele în unele limbi* (1829), *Ges. Schriften* (herausg. von der Preuß. Akad. der Wiss.), vol. VI, secțiunea 1, pp. 304–330.

lui. Așa-zisele adverbe de loc sînt determinări ale *Dasein*-ului; ele au primordial semnificație existențială, nu categorială. Însă ele nu sînt nici pronume; semnificația lor vine de dinaintea diferenței dintre adverbele de loc și pronumele personale. În schimb, semnificația cu adevărat spațială a acestor expresii în raport cu *Dasein*-ul atestă faptul că, atunci cînd explicităm *Dasein*-ul fără a ne lăsa influențați de vreo teorie, îl vedem nemijlocit pe acesta în ființa lui spațială, dez-depărtătoare și orientatoare, aflată „în-preajma" lumii de care ne preocupăm. În „aici", *Dasein*-ul, contopit cu propria-i lume, nu se adresează sieși, ci se întoarce de la sine către „acolo"-ul unei ființări-la-îndemînă accesibile privirii-ambientale, avîndu-se totuși *pe sine* în vedere în spațialitatea existențială. **[120]**

Dasein-ul se înțelege pe sine în primă instanță și cel mai adesea pornind de la lumea sa, iar *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți este întîlnit în mod variat pornind de la ființarea-la-îndemînă intramundană. Însă chiar și atunci cînd ceilalți devin, așa zicînd, tematici în *Dasein*-ul lor, ei nu sînt întîlniți ca lucruri-persoane simplu-prezente, ci noi îi întîlnim „la lucru", ceea ce înseamnă primordial în faptul-de-a-fi-în-lume care le e propriu. Chiar și atunci cînd îl vedem pe celălalt „pierzîndu-și pur și simplu vremea", el nu este niciodată sesizat ca lucru-om simplu-prezent, ci „pierdutul vremii" este un mod existențial de a fi: înseamnă a zăbovi, fără preocupare și suprimînd privirea-ambientală, în-preajma tuturor și a nimănui. Celălalt este întîlnit în al său *Dasein*-laolaltă în interiorul unei lumi.

Însă cuvîntul „*Dasein*" arată totuși limpede că această ființare este „în primă instanță" fără relație cu altul și că el poate fi ulterior, ce-i drept, și „laolaltă cu" altul. Totuși nu trebuie să trecem cu vederea că noi folosim termenul „*Dasein*-laolaltă" pentru a desemna *acea* ființă în direcția căreia ceilalți care ființează sînt eliberați în interiorul lumii. Acest *Dasein*-laolaltă al celorlalți nu este deschis decît intramundan pentru un *Dasein* — și astfel și pentru cei care sînt *Dasein*-laolaltă, deoarece *Dasein*-ul este în chip esențial în el însuși fapt-de-a-fi-laolaltă. Enunțul fenomenologic „*Dasein*-ul este în chip esențial fapt-de-a-fi-laolaltă" are un sens existențial-ontologic. Enunțul acesta nu își propune să constate ontic că factic vorbind, fiind simplu-pre-

zent, eu nu sînt singur și că, dimpotrivă, mai survin și alții care sînt de felul meu. Dacă propoziția potrivit căreia faptul-de-a-fi-în-lume al *Dasein*-ului este în chip esențial constituit prin faptul-de-a-fi-laolaltă ar avea în vedere așa ceva, atunci faptul-de-a-fi-laolaltă nu ar fi o determinație existențială care i-ar reveni *Dasein*-ului pornind de la el însuși și de la felul său de a fi, ci o proprietate impunîndu-se de fiecare dată pe temeiul purei surveniri a celorlalți. Faptul-de-a-fi-laolaltă determină existențial *Dasein*-ul chiar și atunci cînd un altul nu este factic prezent și nici perceput ca atare. Chiar și faptul-de-a-fi-singur al *Dasein*-ului este fapt-de-a-fi-laolaltă în lume. Celălalt nu poate *lipsi* decît *într-un* fapt-de-a-fi-laolaltă și *pentru* el. Faptul-de-a-fi-singur este un mod deficient al faptului-de-a-fi-laolaltă și însăși posibilitatea sa este o dovadă pentru acesta. Pe de altă parte, factic vorbind, faptul-de-a-fi-singur nu este suprimat prin aceea că un alt exemplar uman, sau chiar încă zece, survine pur și simplu „lîngă" mine. Chiar atunci cînd aceștia și alții în plus sînt de față, *Dasein*-ul poate foarte bine să fie singur. Faptul-de-a-fi-laolaltă și facticitatea faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-
[121] cu-altul nu se întemeiază de aceea într-o pură survenire-laolaltă a mai multor „subiecți". Iarăși, faptul-de-a-fi-singur „printre" mulți nu înseamnă totuși, referitor la ființa celor mulți, că ei sînt atunci doar simplu-prezenți. Chiar și în faptul de a fi „printre ei" ei sînt *laolaltă aici*; *Dasein*-ul-laolaltă ce le este propriu este întîlnit în modul indiferenței și al distanței străine. A fi absent și „a fi în altă parte" sînt moduri ale *Dasein*-ului-laolaltă și ele sînt posibile doar fiindcă *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-laolaltă face cu putință întîlnirea cu *Dasein*-ul altuia în lumea sa. Faptul-de-a-fi-laolaltă este o determinație a *Dasein*-ului de fiecare dată propriu; *Dasein*-ul-laolaltă caracterizează *Dasein*-ul celorlalți în măsura în care el este eliberat prin lumea acestuia pentru o ființă-laolaltă. *Dasein*-ul propriu, în măsura în care el are structura de esență a faptului-de-a-fi-laolaltă, nu este decît ca *Dasein*-laolaltă care poate fi întîlnit de ceilalți.

Dacă *Dasein*-ul-laolaltă rămîne, existențial vorbind, constitutiv pentru faptul-de-a-fi-în-lume, atunci — tot așa precum îndeletnicirea de ordinul privirii-ambientale cu ființarea-la-îndemînă intramundană pe care am caracterizat-o anticipativ ca

preocupare —, el trebuie interpretat pornind de la fenomenul *grijii* prin care ființa *Dasein*-ului este în general determinată (cf. capitolul VI al acestei secțiuni). Caracterul de ființă propriu preocupării nu poate fi propriu ființei-laolaltă, cu toate că acest fel de a fi este, precum preocuparea, o *ființă raportată la* ființarea întîlnită în interiorul lumii. Ființarea la care *Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-laolaltă, se raportează nu are însă felul de a fi al ustensilului aflat la-îndemînă, ci este ea însăși *Dasein*. Această ființare nu cade sub preocupare (*Besorgen*), ci sub *grija-pentru-celălalt* (*Fürsorge*).

„Preocuparea" pentru hrană și îmbrăcăminte, îngrijirea corpului bolnav sînt, și ele, grijă-pentru-celălalt. Însă noi înțelegem acest termen așa cum am făcut-o atunci cînd am utilizat „preocuparea" ca termen pentru un existențial. Solicitudinea ca mod de organizare factic social, de pildă, se întemeiază în constituția de ființă a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-laolaltă. Urgența ei factică este motivată prin faptul că *Dasein*-ul, în primă instanță și cel mai adesea, se menține în modurile deficiente ale grijii-pentru-celălalt. A fi în favoarea sau împotriva cuiva, a fi unul fără altul, a trece nepăsători unii pe lîngă alții și a nu ne interesa nicicum unul de altul — toate acestea sînt moduri posibile ale grijii-pentru-celălalt. Și tocmai aceste moduri amintite, modurile deficienței și ale indiferenței, sînt cele ce caracterizează la nivel cotidian și mediu faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Aceste moduri de a fi manifestă la rîndul lor caracterul de ne-ieșire în evidență și caracterul de de-la-sine-înțeles care sînt proprii atît *Dasein*-ului-laolaltă cotidian și intramundan al celorlalți cît și calității-de-a-fi-la-îndemînă a ustensilului de care ne preocupăm zilnic. Aceste moduri indiferente ale faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul conduc lesne pe o cale greșită interpretarea ontologică, făcînd-o să expliciteze în primă instanță acest tip de ființă ca pură simplă-prezență a mai multor subiecți. Se pare că avem de-a face doar cu infime variațiuni ale aceluiași fel de a fi, dar, cu toate acestea, între purele surveniri laolaltă „indiferente" ale unor lucruri oarecare și indiferența ființărilor ce sînt **[122]**
unele-laolaltă-cu-altele diferența este esențială.

Grija-pentru-celălalt are, potrivit modurilor ei pozitive, două posibilități extreme. Ea poate să-i ia, așa zicînd, celuilalt povara

„grijii" și, în preocupare, să se așeze în locul lui, să i se *substituie*. Această grijă-pentru-celălalt preia pentru celălalt cele de care el trebuie să se preocupe. El este astfel expulzat de la locul lui, el se retrage, pentru ca ulterior să preia obiectul preocupării ca pe ceva gata pus la dispoziție sau pentru a se debarasa complet de el. Într-o astfel de grijă-pentru-celălalt, celălalt poate deveni dependent și poate fi dominat, chiar dacă această dominație este una discretă, rămînîndu-i celui dominat ascunsă. Această grijă-pentru-celălalt substitutivă, care îi ia celuilalt povara „grijii", determină faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul într-o mare măsură și ea privește cel mai adesea preocuparea legată de ceea-ce-este-la-îndemînă.

Spre deosebire de aceasta există posibilitatea unei griji-pentru-celălalt care, în loc să se substituie celuilalt, mai degrabă îl *devansează* în putința sa de a fi existențielă, nu pentru a-i lua celuilalt povara „grijii", ci pentru a i-o restitui ca atare, acum mai întîi, în chip autentic. Această grijă-pentru-celălalt, care are în vedere în chip esențial grija autentică, adică existența celuilalt și nu un *ce* de care ea se preocupă, îl ajută pe celălalt să devină transparent *în* grija sa și *liber pentru* ea.

Grija-pentru-celălalt se dovedește a fi o constituție de ființă a *Dasein*-ului care, potrivit diferitelor sale posibilități, este tot atît de strîns legată de ființa acestuia raportată la lumea preocupării sale, cît și de ființa autentică raportată la sine însuși. Faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul se întemeiază în primă instanță, și adesea chiar exclusiv, în acel ceva care — în cuprinsul faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul — constituie obiectul preocupării comune. Un fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul care rezultă din aceea că toți fac același lucru nu numai că se menține cel mai adesea în limitele exteriorității, ci se întîmplă să ia forma distanței și a rezervei. Faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul al celor care sînt prinși în aceeași treabă se hrănește adesea doar din neîncredere. Invers, angajamentul comun pentru aceeași cauză este determinat de felul în care fiecare, de fiecare dată, și-a asumat *Dasein*-ul propriu. Abia această solidaritate *autentică* face cu putință adevărata supunere la obiect care îl eliberează pe celălalt în libertatea sa pentru el însuși.

Între cele două extreme ale grijii-pentru-celălalt pozitive — grija substitutivă și dominatoare și grija care, devansînd, este eliberatoare — se menține faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian; descrierea și clasificarea diferitelor forme mixte ale acestora depășesc granițele cercetării de față.

Așa cum preocupării ca modalitate de des-coperire a ființării-la-îndemînă îi aparține *privirea-ambientală* (*Umsicht*), tot astfel grija-pentru-celălalt este călăuzită de *privirea-considerativă, de respect* (*Rücksicht*) și de *privirea-îngăduitoare, de indulgență* (*Nachsicht*). Ambele pot, laolaltă cu grija-pentru-celălalt, să parcurgă moduri deficiente și indiferente, ajungînd pînă la *lipsa de considerație* și la acea îngăduință care frizează indiferența. [123]

Lumea nu eliberează doar ceea-ce-este-la-îndemînă ca ființare întîlnită în interiorul lumii, ci deopotrivă *Dasein*-ul, pe ceilalți în *Dasein*-ul-lor-laolaltă. Însă această ființare (care a fost eliberată în lumea ambiantă) este, potrivit sensului ei de ființă cel mai propriu, sălășluire în aceeași lume în care, fiind întîlnită de ceilalți, ea este laolaltă aici. Mundaneitatea a fost interpretată (§ 18) ca ansamblu de trimiteri al semnificativității. Fiind familiar cu această semnificativitate și înțelegînd-o în prealabil, *Dasein*-ul face să fie întîlnită ființarea-la-îndemînă drept ceva care este des-coperit în menirea sa funcțională. Complexul de trimiteri al semnificativității este fixat în ființa *Dasein*-ului deschis către ființa sa cea mai proprie, aceasta nemaiputînd să aibă în chip esențial nici o menire funcțională, ci fiind, dimpotrivă, acea ființă *în-vederea căreia Dasein*-ul însuși este așa cum este.

Însă, potrivit punctului în care a ajuns analiza noastră, ființei *Dasein*-ului, care, în ființa sa, are ca miză însăși această ființă, îi aparține deopotrivă faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți. De aceea, ca ființă-laolaltă, *Dasein*-ul „este“ în chip esențial în-vederea celorlalți. Acest enunț trebuie înțeles ca un enunț existențial care exprimă esența *Dasein*-ului. Chiar și atunci cînd *Dasein*-ul de fiecare dată factic *nu* se întoarce către ceilalți, considerînd că se poate descurca fără ei, sau chiar atunci cînd se lipsește de ei, el *este* în modul faptului-de-a-fi-laolaltă. În faptul-de-a-fi-laolaltă, în acest „în-vederea-celorlalți“ existențial, ceilalți sînt — în *Dasein*-ul lor — deja deschiși. Această stare de deschidere a celorlalți, constituită în prealabil o dată cu faptul-de-a-fi-

laolaltă, vine să constituie la rîndul ei semnificativitatea, adică mundaneitatea, în măsura în care aceasta este fixată în acel existențial fapt-de-a-fi-în-vederea-a-ceva. De aceea, astfel constituită, mundaneitatea lumii — a lumii în care *Dasein*-ul este în chip esențial din capul locului — face ca ființarea-la-îndemînă din lumea ambiantă să fie întîlnită în așa fel încît, o dată cu ea ca obiect al preocupării sesizat prin privirea-ambientală, să fie întîlnit și *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți. În structura mundaneității lumii rezidă faptul că ceilalți nu sînt în primă instanță simplu-prezenți ca subiecți aninați undeva alături de alte lucruri, ci, în ființa lor preocupată de lumea ambiantă, ei se arată în lume pornind de la ceea ce, în cuprinsul ei, este la-îndemînă.

Starea de deschidere a *Dasein*-ului-laolaltă al celorlalți și care aparține faptului-de-a-fi-laolaltă înseamnă: în înțelegerea pe care *Dasein*-ul o are despre ființă rezidă deja — deoarece ființa sa este ființă-laolaltă — și o înțelegere a celorlalți. Această înțelegere, întocmai înțelegerii în general, nu este o cunoștință izvorîtă din cunoaștere, ci un fel de a fi originar existențial, care face
[124] cu putință, el mai întîi, cunoașterea și orice cunoștință. Faptul-de-a-se-cunoaște se întemeiază în faptul-de-a-fi-laolaltă care este în chip originar înțelegător. Faptul-de-a-se-cunoaște se mișcă în primă instanță în concordanță cu felul de a fi nemijlocit al faptului-de-a-fi-în-lume în măsura în care el este fapt-de-a-fi-laolaltă; iar el se mișcă astfel punînd în joc o cunoaștere — care este de ordinul înțelegerii — a acelui ceva pe care *Dasein*-ul, laolaltă cu ceilalți, îl află în lumea ambiantă la nivelul privirii-ambientale și de care el se preocupă. Tocmai pornind de la obiectul preocupării și o dată cu înțelegerea lui este înțeleasă și preocuparea de ordinul grijii-pentru-celălalt. Celălalt este astfel în primă instanță deschis prin grija-pentru-celălalt pe care o pune în joc preocuparea.

Însă deoarece în primă instanță și cel mai adesea grija-pentru-celălalt stă în moduri deficiente sau cel puțin indiferente — în indiferența cu care trecem nepăsători unii pe lîngă alții —, de aceea faptul-de-a-se-cunoaște nemijlocit și esențial are nevoie de faptul-de-a-face-cunoștință. Și chiar și atunci cînd faptul-de-a-se-cunoaște se pierde în modurile reținerii, disimulării și ipocriziei, faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul are nevoie de

căi speciale pentru a ajunge în nemijlocita apropiere a celorlalți, în speță pentru a ajunge pînă în „străfundul“ ființei lor.

Însă așa cum a te deschide, în speță a te închide, se întemeiază în felul de a fi de fiecare dată al faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, ba chiar nu *este* nimic altceva decît însuși acest fel de a fi, la rîndul ei deschiderea expresă a celuilalt care survine prin grija-pentru-celălalt se produce de fiecare dată numai pornind de la faptul-de-a-fi-laolaltă cu el, care este primordial. Această deschidere a celuilalt (desigur *tematică*, însă nicidecum teoretic-psihologică) devine lesne fenomenul care ajunge în primă instanță în cîmpul privirii atunci cînd se ia în considerație problematica teoretică a înțelegerii „vieții psihice a celuilalt“. Ceea ce, din punct de vedere fenomenal, ni se prezintă astfel „în primă instanță“ ca fiind un mod al faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul înțelegător este însă totodată considerat drept ceea ce „inițial“ și originar face cu putință și constituie în general faptul-de-a-fi raportat la ceilalți. Acest fenomen care în chip nu tocmai fericit a fost desemnat ca *„empatie“* se vede atunci ontologic obligat să arunce, așa zicînd, o primă punte între subiectul propriu, în primă instanță dat izolat, pînă la alt subiect, în primă instanță cu totul închis.

Desigur, faptul-de-a-fi raportat la ceilalți este diferit din punct de vedere ontologic de faptul-de-a-fi raportat la lucrurile care sînt simplu-prezente. Această „cealaltă“ ființare are, ea însăși, felul de a fi al *Dasein*-ului. În faptul-de-a-fi laolaltă și raportat la ceilalți rezidă așadar o relație de ființă de la *Dasein* la *Dasein*. Însă această relație, s-ar putea spune, este deja constitutivă pentru *Dasein*-ul de fiecare dată propriu, care are despre el însuși o înțelegere de ființă și se raportează astfel la *Dasein*. Relația de ființă cu ceilalți ar deveni atunci o proiecție „într-un altceva“ a ființei proprii raportate la ea însăși. Celălalt ar fi atunci un duplicat al sinelui.

Însă e lesne să vedem că acest mod de a gîndi, aparent de la sine înțeles, stă pe un teren șubred. Presupoziția pe care această argumentare o implică, cum că faptul-de-a-fi raportat la el [125]
însuși, propriu *Dasein*-ului, este faptul-de-a-fi raportat la celălalt, de fapt nu rezistă. Atîta vreme cît această presupoziție nu a fost dovedită în chip evident în legitimitatea ei, va rămîne o enig-

mă cum anume este ea chemată să deschidă în relația *Dasein*-ului cu el însuși relația cu celălalt ca celălalt.

Faptul-de-a-fi raportat la ceilalți nu este doar un raport de ființă autonom și ireductibil; acest raport, ca fapt-de-a-fi-laolaltă, este unul care, o dată cu ființa *Dasein*-ului, este deja ființător. Desigur, nu poate fi contestat că faptul-de-a-se-cunoaște-reciproc, care prinde viață pe temeiul ființei-laolaltă, este adesea dependent de măsura în care propriul *Dasein* s-a înțeles de fiecare dată pe sine însuși; însă acest lucru nu vorbește decît de măsura în care ființa-laolaltă cu ceilalți, ca una ce este esențială, a devenit transparentă și nu disimulată, lucru care nu este posibil decît dacă *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume este de fiecare dată deja cu altul. Nu „empatia" constituie, ea mai întîi, faptul-de-a-fi-laolaltă, ci abia pe temeiul acestuia este ea posibilă și ea este motivată prin caracterul inevitabil al modurilor deficiente predominante ale faptului-de-a-fi-laolaltă.

Faptul că „empatia" nu este un fenomen existențial originar, așa cum nici cunoașterea în genere nu este, nu vrea însă să spună că ea nu ridică nici o problemă. Hermeneutica ei specială va avea de arătat cum faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, precum și faptul-de-a-se-cunoaște care este propriu acestuia, deturnează și blochează diferitele posibilități de ființă ale *Dasein*-ului însuși, astfel încît o „înțelegere" autentică devine cu neputință și *Dasein*-ul caută refugiu în surogate; numai că acest refugiu presupune drept condiție pozitivă existențială posibilitatea unei corecte înțelegeri a altuia diferit de mine. Analiza de pînă acum a arătat că faptul-de-a-fi-laolaltă este un constituent existențial al faptului-de-a-fi-în-lume. *Dasein*-ul-laolaltă s-a dovedit a fi un fel de a fi care este propriu ființării întîlnite intramundan. În măsura în care *Dasein*-ul în general *este*, el are felul de a fi al faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Acest fapt nu poate fi conceput ca sumă rezultată din simpla adunare a mai multor „subiecți". Existența unei multitudini de „subiecți" nu este la rîndul ei posibilă decît în măsura în care ceilalți, care sînt în primă instanță întîlniți în *Dasein*-ul-laolaltă ce le e propriu, continuă să fie pur și simplu tratați ca „numere". Dar o atare multitudine este des-coperită doar cu ajutorul unui anumit fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul și raportat-unul-la-altul.

Acea ființă-laolaltă „lipsită de considerație" îi „ia în calcul" pe ceilalți fără să „conteze pe ei" în chip real sau măcar să dorească „să aibă de-a face" cu ei.

Dasein-ul propriu precum și *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți sînt întîlnite în primă instanță și cel mai adesea pornind de la lumea-împărtășită prin preocupare în lumea-ambiantă. Fiind contopit cu lumea preocupării sale, adică deopotrivă în ființa-laolaltă raportată la ceilalți, *Dasein*-ul nu este el însuși. Atunci *cine* este el, cel care și-a asumat ființa ca fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian?

§ 27. *Faptul-de-a-fi-sine cotidian și impersonalul „se"*

Rezultatul relevant din punct de vedere *ontologic* al analizei precedente a ființei-laolaltă rezidă în înțelegerea următorului fapt: „caracterul de subiect" al *Dasein*-ului propriu și al celorlalți se determină existențial, adică pornind de la anumite moduri de a fi. Prin lucrurile de care ne preocupăm în lumea ambiantă, ceilalți sînt întîlniți ca ceea ce ei sînt; și ei *sînt* ceea ce ei fac. [126]

Atunci cînd ne preocupăm de ceea ce întreprindem laolaltă cu ceilalți, pentru ei sau împotriva lor, ne urmărește constant grija pentru felul în care ne deosebim de ceilalți, fie că e vorba numai de a șterge diferența, fie că *Dasein*-ul propriu — rămînînd în urma celorlalți — își propune, în relația cu ei, să cîștige teren, fie în sfîrșit că, așezat mai presus decît ceilalți, *Dasein*-ul se străduiește să-i mențină în inferioritate. *Dasein*-ul aflat în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul este hărțuit de grija de a păstra mereu această distanță între el și ceilalți, chiar dacă el nu este conștient de asta. Existențial vorbind, el are caracterul *distanțării*. Cu cît acest fel de a fi iese mai puțin în evidență pentru *Dasein*-ul cotidian însuși, cu atît mai stăruitor și mai originar își face el simțit efectul.

Însă în această distanțare ce aparține ființei-laolaltă rezidă următorul lucru: ca fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian, *Dasein*-ul se află sub *autoritatea* celorlalți. El însuși nu *este;* ființa i-a fost confiscată de către ceilalți. Bunul plac al celorlalți dispune de posibilitățile de ființă cotidiene ale *Dasein*-ului. Acești ceilalți nu sînt niște alții *determinați.* Dimpotrivă, oricare altul

poate să-i reprezinte. Hotărîtoare este numai dominația inaparentă a celorlalți, preluată deja în chip nevăzut de *Dasein*-ul ca ființă-laolaltă. „Fiecare dintre noi" (*man selbst*) aparține celorlalți și le consolidează puterea. „Ceilalți", numiți astfel pentru a ascunde apartenența noastră esențială la ei, sînt cei care, în primă instanță și cel mai adesea, *„sînt prezenți-aici"* în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian. „Cine"-le nu este nici cutare și nici cutare, nici „fiecare dintre noi", nici cîțiva și nici suma tuturor. „Cine"-le este neutrul, *impersonalul „se"*.

Am arătat mai înainte cum, de fiecare dată deja, în lumea ambiantă care ne este cea mai aproape, „lumea ambiantă" publică este la-îndemînă și asimilată în preocupare. În folosirea mijloacelor de transport în comun, în utilizarea mijloacelor de informare (ziarul) fiecare altul este precum celălalt. Acest fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul dizolvă integral *Dasein*-ul propriu în felul de a fi al „celorlalți", astfel încît ceilalți se estompează în și mai mare măsură în privința diferențierii lor și a expresivității proprii. În această ne-ieșire în evidență și neputință a distingerii, impersonalul „se" își desfășoară adevărata sa dictatură. Ne bucurăm așa cum *se* bucură îndeobște; citim, privim și judecăm literatura și arta așa cum *se* privește și *se* judecă; însă deopotrivă ne desprindem de „marea masă" și ne retragem așa cum *se* retrage îndeobște; ne „indignăm" de tot ceea ce îndeobște *se* consideră demn de indignare. Impersonalul „se", care nu este nimic determinat și care sîntem toți, deși nu ca sumă, prescrie felul de a fi al cotidianității.

[127]

Impersonalul „se" are el însuși moduri proprii de a fi. Tendința amintită a ființei-laolaltă pe care am numit-o distanțare se întemeiază pe aceea că faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul ca atare se preocupă de *caracterul mediu*. Acesta este o caracteristică existențială a impersonalului „se". Impersonalul „se", în ființa lui, are ca miză în chip esențial tocmai acest caracter mediu. De aceea el se menține factic în caracterul mediu a ceea ce se cade, a ceea ce este valabil și a ceea ce nu e, a ceea ce se poate bucura de succes sau, dimpotrivă, nu poate avea parte de el. Acest caracter mediu prin care ne este prescris ceea ce putem și avem voie să îndrăznim veghează asupra oricărei excepții ce s-ar putea ivi. Orice tinde să capete întîietate este tacit

reprimat. Tot ce amintește de origini este într-o clipită nivelat pe motivul că este de mult cunoscut. Tot ce a fost dobîndit prin luptă ajunge la îndemîna oricui. Orice taină își pierde puterea. Grija pe care o pune în joc caracterul mediu dezvăluie din nou o tendință esențială a *Dasein*-ului, pe care o numim *nivelare* a tuturor posibilităților de ființă.

Distanțarea, caracterul mediu și nivelarea constituie — ca moduri de a fi ale impersonalului „se" — ceea ce cunoaștem sub numele de „spațiu public". El reglează în primă instanță orice explicitare a lumii și a *Dasein*-ului și el are întotdeauna dreptate. Și totul se petrece așa nu în virtutea unei relații de ființă privilegiate și primordiale cu „lucrurile", nu deoarece spațiul public dispune — pentru că și-ar fi adjudecat-o expres — de o transparență a *Dasein*-ului, ci în virtutea nepătrunderii pînă la „fondul lucrurilor", deoarece el este insensibil față de toate deosebirile de nivel și de autenticitate. Spațiul public învăluie totul în obscuritate și face să treacă ceea ce este astfel învăluit drept ceea ce e prea bine cunoscut și accesibil oricui.

Impersonalul „se" este peste tot, însă în așa fel încît el s-a și sustras deja atunci cînd *Dasein*-ul se precipită să ia o hotărîre. Totuși, deoarece impersonalul „se" e cel care emite din capul locului orice judecată și ia orice hotărîre, el îi răpește *Dasein*-ului de fiecare dată responsabilitatea. Impersonalul „se" poate să-și permită aproape orice, de vreme ce „se" face constant recurs la el. Cel mai lesne îi este să poată prelua orice răspundere, deoarece nu e nimeni care ar urma să dea seamă de ceva. Desigur, „a fost" de fiecare dată impersonalul „se" și totuși se poate spune că nu a fost „nimeni". În cotidianitatea *Dasein*-ului, cele mai multe lucruri se petrec astfel încît ne vedem obligați să spunem că „nu a fost nimeni".

Impersonalul „se" îl *despovărează* de fiecare dată pe *Dasein* în cotidianitatea sa. Și nu numai atît; despovărîndu-l astfel de ființă, impersonalul „se" vine în întîmpinarea *Dasein*-ului, în mă- **[128]**
sura în care în acesta există tendința către ușurătate și superficialitate. Și deoarece prîn despovărarea de ființă impersonalul „se" îi iese *Dasein*-ului constant în întîmpinare, el își menține și consolidează dominația lui stăruitoare.

Fiecare este celălalt și nimeni nu este el însuși. *Impersonalul „se"*, prin care se dă un răspuns la întrebarea privitoare la *„ci-*

ne"-le *Dasein*-ului cotidian, este *nimeni*, acel „nimeni" căruia orice *Dasein*, din clipa în care se pierde printre ceilalți, i s-a livrat de fiecare dată deja.

În caracterele de ființă pe care le-am pus mai devreme în evidență și care sînt proprii *Dasein*-ului cotidian din clipa în care el s-a pierdut printre ceilalți — în speță distanțarea, caracterul mediu, nivelarea, spațiul public, despovărarea de ființă și ieșirea în întîmpinare — rezidă „persistența"* de primă instanță a *Dasein*-ului. Această persistență nu are în vedere simpla-prezență de durată a ceva, ci felul de a fi al *Dasein*-ului ca ființă-laolaltă. Ființînd în modurile amintite, sinele *Dasein*-ului propriu și sinele celorlalți nu s-au găsit încă, în speță s-au pierdut. Sîntem în modul nepersistenței de sine și al neautenticității. A fi în acest mod nu înseamnă că facticitatea *Dasein*-ului este diminuată, tot așa cum nici impersonalul „se" în calitatea sa de nimeni nu este un „nimic". Dimpotrivă, în acest fel de a fi, *Dasein*-ul este un *ens realissimum*, în cazul în care prin „realitate" înțelegem o ființă de ordinul *Dasein*-ului.

De altminteri, impersonalul „se" este tot atît de puțin simplu-prezent pe cît este și *Dasein*-ul în general. Cu cît impersonalul „se" se manifestă mai mult, cu atît este el mai greu de surprins și mai ascuns și cu atît mai greu se poate spune că el e nimic. „Vederii" ontic-ontologice nepărtinitoare el i se dezvăluie ca fiind „subiectul cel mai real" al cotidianității. Și dacă el nu este accesibil așa cum este accesibilă o piatră simplu-prezentă, acest lucru nu decide cîtuși de puțin în privința felului său de a fi. Nu se poate decreta în mod pripit că acest impersonal „se" nu este „de fapt" nimic, așa cum nici nu se poate ceda opiniei potrivit căreia fenomenul ar fi ontologic interpretat dacă ar fi „explicat", să zicem, ca rezultat obținut ulterior din conglomeratul de simple-prezențe al mai multor „subiecți". Lucrurile se petrec mai degrabă invers: elaborarea conceptelor de ființă se orientează după aceste fenomene inconturnabile.

Iarăși, nu se poate spune nici că impersonalul „se" este un „subiect general" care plutește deasupra unei puzderii de subiecți. La o asemenea concepție nu se poate ajunge decît dacă

---

* Cf. *infra*, nota trad. de la p. [322].

ființa „subiecților" nu este înțeleasă ca fiind de ordinul *Dasein*-ului, iar subiecții sînt priviți drept cazuri factuale simplu-prezente ale unei specii oarecare. Potrivit acestui mod de abordare, unica posibilitate ontologică rămîne aceea de a înțelege că tot ce nu e un caz de acest fel rămîne să fie înțeles în sensul genului și al speciei. Impersonalul „se" nu este genul din care face parte fiecare *Dasein* și el nici nu poate fi aflat în ființarea numi- [129] tă *Dasein* sub forma unei calități permanente. Faptul că logica tradițională eșuează atunci cînd e confruntată cu asemenea fenomene nu trebuie să ne mire, dacă ne gîndim că ea își are fundamentul într-o ontologie — încă rudimentară — a ființării-simplu-prezente. De aceea ea nici nu are cum să fie rafinată, oricît de multe ameliorări i s-ar aduce și oricît s-ar încerca să fie dezvoltată. Aceste reforme, gîndite în maniera „științelor spiritului", nu fac decît să sporească confuzia ontologică.

Impersonalul „se" este un existențial și, ca fenomen originar, el aparține constituției pozitive a D a s e i n-ului. El însuși are, la rîndu-i, diferite posibilități de a se concretiza la nivelul *Dasein*-ului. Forța și radicalitatea dominației sale pot varia în cursul istoriei.

Sinele *Dasein*-ului cotidian este *sinele-impersonal*, pe care îl deosebim de *sinele autentic*, adică de sinele surprins în chip propriu. Ca sine-impersonal, *Dasein*-ul de fiecare dată este *dispersat* în impersonalul „se" și el trebuie mai întîi să se găsească. Această dispersie caracterizează „subiectul" al cărui fel de a fi ne este cunoscut drept contopire, prin preocupare, cu lumea întîlnită nemijlocit. Dacă *Dasein*-ul își este familiar sieși ca sine-impersonal, atunci aceasta înseamnă deopotrivă că impersonalul „se" prefigurează explicitarea de primă instanță a lumii și a faptului-de-a-fi-în-lume. Sinele-impersonal, cel în-vederea căruia *Dasein*-ul este în chip cotidian, articulează complexul de trimiteri al semnificativității. Cînd ființarea e întîlnită, lumea *Dasein*-ului o eliberează înspre o totalitate de meniri funcționale care îi este familiară impersonalului „se" și aceasta în limitele fixate o dată cu caracterul mediu al impersonalului „se". *În primă instanță* *Dasein*-ul factic este în lumea-împărtășită, des-coperită la nivelul caracterului mediu. *În primă instanță* eu nu „sînt" „eu" în sensul sinelui propriu, ci sînt ceilalți în modul impersonalului „se". Pornind de la acesta și ca acesta, eu îmi sînt „dat" în primă

instanță mie „însumi". În primă instanță, *Dasein*-ul este un „se" impersonal și cel mai adesea el rămîne astfel. Cînd *Dasein*-ul des-coperă lumea în chip propriu și și-o aduce aproape, cînd își deschide lui însuși ființa lui autentică, atunci această des-coperire a „lumii" și această deschidere a *Dasein*-ului se împlinește întotdeauna ca eliminare a tuturor acoperirilor și camuflărilor, ca distrugere a disimulărilor prin care *Dasein*-ul își închide drumul către el însuși.

O dată cu interpretarea faptului-de-a-fi-laolaltă și a faptului-de-a-fi-sine la nivelul impersonalului „se", întrebarea privitoare la „cine"-le faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în cotidianitatea sa și-a primit răspunsul. Totodată, aceste considerații ne-au ajutat să înțelegem în mod concret constituția fundamentală a *Dasein*-ului. Faptul-de-a-fi-în-lume a devenit vizibil în cotidianitatea sa și în caracterul său mediu.

[130] *Dasein*-ul cotidian își extrage explicitarea pre-ontologică a ființei sale din felul prin excelență nemijlocit de a fi al impersonalului „se". Interpretarea ontologică merge în primă instanță pe urmele acestei tendințe de explicitare; ea înțelege *Dasein*-ul pornind de la lume și îl află ca ființare intramundană. Și nu numai atît; pînă și sensul ființei pe baza căruia sînt înțeleși acești „subiecți" ființători este unul pe care ontologia „nemijlocită" a *Dasein*-ului îl prezintă pornind de la lume. Însă deoarece însuși fenomenul lumii este omis prin această contopire cu lumea, locul său este luat de ființarea-simplu-prezentă intramundană, în speță de lucruri. Ființa acelor ființări care *sînt-aici-laolaltă* este concepută ca simplă-prezență. Punînd în lumină fenomenul pozitiv al faptului-de-a-fi-în-lume în varianta nemijlocit cotidiană, vom putea înțelege de ce a fost omisă interpretarea ontologică a acestei constituții de ființă. *Însăși această constituție de ființă, în felul ei de a fi cotidian, e cea care, în primă instanță, se ratează pe sine și se ascunde.*

Dacă ființa faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian — în ciuda faptului că aparent ea se apropie ontologic de pura simplă-prezență — este deja fundamental diferită de aceasta, atunci ființa sinelui autentic poate fi cu atît mai puțin concepută drept simplă-prezență. *Faptul-de-a-fi-sine autentic* nu se înteme-

iază pe o stare de excepție a subiectului, una desprinsă de impersonalul „se", ci *este o modificare existențielă a impersonalului „se" ca existențial esențial.*

Însă identitatea (*Selbigkeit*) sinelui care există autentic este atunci despărțită ontologic printr-o prăpastie de acea identitate (*Identität*) a eului care persistă dincolo de multiplicitatea trăirilor.

CAPITOLUL V

Faptul-de-a-sălășlui-în ca atare

§ 28. *Sarcina unei analize tematice a faptului-de-a-sălășlui-în*

Analitica existențială a *Dasein*-ului, în faza ei pregătitoare, are drept temă călăuzitoare constituția fundamentală a acestei ființări, adică faptul-de-a-fi-în-lume. Scopul ei imediat este degajarea fenomenală a structurii originare unitare a ființei *Dasein*-ului, de la care pornind se determină ontologic posibilitățile sale și modurile sale „de a fi". Pînă acum, caracterizarea fenomenală a faptului-de-a-fi-în-lume a fost orientată către momentul structural al lumii și către răspunsul la întrebarea privitoare la „cine"-le acestei ființări în cotidianitatea ei. Însă
[131] deja cînd am caracterizat prima oară sarcinile unei analize fundamentale pregătitoare a *Dasein*-ului, a fost dată[1] o orientare anticipativă privitoare la *faptul-de-a-sălășlui-în ca atare* și el a fost ilustrat[2] pe cazul concret al cunoașterii lumii.

Anticiparea acestui moment structural hotărîtor s-a ivit din intenția de a îngloba de la bun început analiza momentelor singulare într-o perspectivă fermă asupra întregului structural și de a preveni astfel orice dislocare și pulverizare a fenomenului unitar. Acum, în schimb, păstrînd intact tot ce am obținut prin analiza concretă a lumii și a „cine"-lui, e cazul să ne întoarcem la fenomenul faptului-de-a-sălășlui-în. Considerarea în profunzime a acestuia nu se mărginește însă să aducă din nou și într-un chip mai sigur, în fața privirii fenomenologice, totalitatea structurală a faptului-de-a-fi-în-lume, ci năzuiește de asemenea să deschidă calea pentru surprinderea ființei originare a *Dasein*-ului însuși, în speță a grijii.

[1] Cf. § 12, p. [52] și urm.
[2] Cf. § 13, pp. [59–63].

Însă dincolo de raporturile esențiale — faptul-de-a-fi în-preajma lumii (preocuparea), ființa-laolaltă (grija-pentru-celălalt) și ființa sinelui („cine") —, ce anume mai poate fi pus în evidență cînd e vorba de faptul-de-a-fi-în-lume? Mai rămîne oricum posibilitatea de a desfășura în toată cuprinderea ei analiza de pînă acum recurgînd la o caracterizare comparativă a transformărilor pe care le cunoaște preocuparea și deopotrivă privirea-ambientală pe care ea o implică, precum și grija-pentru-celălalt și privirea-considerativă; de asemenea, rămîne și posibilitatea de a disocia *Dasein*-ul, cu ajutorul unei explicări mai precise a ființei oricărei ființări intramundane posibile, de orice altă ființare care nu este de ordinul *Dasein*-ului. Fără îndoială există încă, în direcția aceasta, o seamă de sarcini care trebuie împlinite. În multe privințe, rezultatele de pînă acum cer întregiri în vederea unei elaborări complete a apriori-ului existențial propriu antropologiei filozofice. Însă nu acesta este țelul cercetării noastre. *Intenția ei este una fundamental-ontologică*. Dacă, așadar, deschidem o cercetare tematică în privința faptului-de-a-sălășlui-în, nu o facem cu gîndul de a anula originaritatea fenomenului prin derivarea lui din alte fenomene, adică recurgînd la o analiză inadecvată, care ar echivala cu o disoluție. Însă faptul că ceva originar nu poate fi derivat nu exclude defel o multiplicitate a caracterelor de ființă din care el e constituit. Iar din moment ce se arată, ele sînt, existențial vorbind, deopotrivă de originare. Acest fenomen al *co-originarității* momentelor constitutive a fost adesea trecut cu vederea în ontologie, ca urmare a unei tendințe metodologice necenzurate de a face să provină totul și orice dintr-un „temei originar" simplu.

În ce direcție e cazul atunci să ne aruncăm privirea pentru a **[132]**
caracteriza fenomenal faptul-de-a-sălășlui-în ca atare? Răspunsul nu-l vom căpăta decît amintindu-ne de ceea ce am încredințat privirii fenomenologice atunci cînd am introdus în discuție fenomenul ca atare: faptul-de-a-sălășlui-în trebuie distins de includerea spațială de ordinul simplei-prezențe a unei ființări-simplu-prezente aflate „în" alta; faptul-de-a-sălășlui-în nu este o proprietate a unui subiect simplu-prezent, produsă sau măcar stîrnită de simpla-prezență a „lumii"; dimpotrivă, faptul-de-a-sălășlui-în este un fel de a fi esențial al acestei ființări înseși.

Și totuși ce altceva se prezintă atunci o dată cu acest fenomen dacă nu un *c o m m e r c i u m între* un subiect simplu-prezent și un obiect simplu-prezent? Poate că acest fel de a explicita s-ar apropia mai mult de realitatea fenomenală dacă s-ar spune: *D a s e i n-ul este ființa* acestui „între". Și totuși orientarea către acest „între" ne-ar putea înșela. Printr-o astfel de orientare, lăsăm neexaminată postularea ființărilor între care acest „între" „este" ca atare și procedînd astfel rămînem pe un teren ontologic vag. „Între" este deja conceput ca rezultat al lui *convenientia* a două ființări-simplu-prezente. Însă postularea prealabilă a acestor ființări *aruncă în aer* fenomenul și face apoi imposibilă recompunerea lui din resturile rezultate. Nu numai „liantul" pentru aceasta lipsește, dar și „schema" după care reîntregirea ar trebui făcută s-a pulverizat sau, mai degrabă, n-a fost niciodată înainte dezvăluită. Ceea ce este ontologic hotărîtor e să facem în așa fel încît fenomenul să nu mai sară de la bun început în aer, cu alte cuvinte să-i asigurăm conținutul fenomenal pozitiv. Faptul că pentru aceasta e nevoie de pedanterii de tot soiul se explică prin aceea că modul de tratare a „problemei cunoașterii", așa cum ne-a fost el transmis, a denaturat ontologic în multiple chipuri, ajungînd chiar să estompeze, ceea ce ontic vorbind era de la sine înțeles.

Ființarea care este constituită în chip esențial prin faptul-de-a-fi-în-lume *este* ea însăși de fiecare dată propriul ei „loc-de-deschidere" (*das Da*). Potrivit semnificației sale curente, cuvîntul german *Da* trimite deopotrivă la „aici" și la „acolo". „Aici"-ul unui „eu-acesta-de-aici" este înțeles întotdeauna pornind de la un „acolo" la-îndemînă, în sensul ființei raportate la acest „acolo", al ființei care dez-depărtează, orientează și este prinsă în preocupare. Spațialitatea existențială a *Dasein*-ului, care îi determină astfel „locul" său, se întemeiază ea însăși pe faptul-de-a-fi-în-lume. „Acolo"-ul este determinarea unei ființări întîlnite intra-*mundan*. „Aici" și „acolo" sînt posibile numai într-un *Da*, adică dacă este o ființare care, ca ființă a lui *Da*, a deschis spațialitatea. Această ființare poartă în ființa sa cea mai proprie caracterul stării de neînchidere. Cuvîntul *Da* semnifică această stare de deschidere esențială. Prin ea, această ființare (*Dasein*-ul) este

„da“, adică este „deschisă“ pentru ea însăși, o dată cu faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere propriu lumii*.

Atunci cînd vorbim în chip ontic figurat de *lumen naturale* **[133]** în om, nu avem nimic altceva în vedere decît structura existențial-ontologică a acestei ființări, faptul că ea *este* în așa fel încît ea are de a fi propriul ei loc-de-deschidere. Că ea este „luminată“ înseamnă că e luminată în ea însăși *ca* fapt-de-a-fi-în-lume, nu printr-o altă ființare, ci astfel încît ea însăși *este* deschiderea-luminatoare. Doar pentru o ființare existențial astfel luminată ceea-ce-este-simplu-prezent devine accesibil în lumină și ascuns în întuneric. *Dasein*-ul își aduce de la bun început cu sine propriul loc-de-deschidere; lipsit de acest loc, nu numai că el nu e în chip factic, dar nu e în genere ființarea care are această esență. *D a s e i n-ul este starea sa de deschidere*.

Constituirea acestei ființe trebuie scoasă în evidență. Însă în măsura în care esența acestei ființări este existența, propoziția existențială „*Dasein*-ul *este* starea sa de deschidere“ înseamnă totodată: ființa pe care o are ca miză această ființare în ființa sa consistă în a fi propriul său „loc-de-deschidere“. Pe lîngă caracterizarea constituirii primordiale a ființei stării de deschidere mai este nevoie, potrivit demersului analizei, de o interpretare a felului de a fi în care această ființare este *în mod cotidian* propriul său loc-de-deschidere.

Capitolul care preia explicarea faptului-de-a-sălășlui-în ca atare, adică a ființei locului-de-deschidere, are două părți: A. Constituirea existențială a locului-de-deschidere. B. Ființa cotidiană a locului-de-deschidere și căderea *Dasein*-ului.

Ambele moduri constitutive de a fi ale locului-de-deschidere, deopotrivă de originare, le vom vedea în *situarea afectivă* și în *înțelegere*; analiza acestora își va dobîndi de fiecare dată confirmarea fenomenală de care ea are nevoie prin interpretarea unui mod concret și care e important pentru problematica ulterioară. Situarea afectivă și înțelegerea sînt deopotrivă de originar determinate prin *discurs*.

La punctul A (constituirea existențială a locului-de-deschidere) vor fi tratate următoarele probleme: faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-

---

* Cf. *supra*, nota trad. ** de la p. [55].

de-deschidere în ipostaza de situare afectivă (§ 29), frica — un mod al situării afective (§ 30), faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere în ipostaza de înțelegere (§ 31), înțelegere și explicitare (§ 32), enunțul ca mod derivat al explicitării (§ 33), faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere, discursul și limba (§ 34).

Analiza caracterelor de ființă ale *faptului-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere* este una existențială. Ceea ce înseamnă: caracterele acestea nu sînt proprietăți ale unei ființări-simplu-prezente, ci moduri de a fi esențial existențiale. Felul lor de a fi în cotidianitate trebuie de aceea pus în evidență.

La punctul B (ființa cotidiană a locului-de-deschidere și căderea *Dasein*-ului) vor fi analizate modurile existențiale ale ființei cotidiene a locului-de-deschidere: flecăreala (§ 35), curiozitatea (§ 36), ambiguitatea (§ 37). Și le vom analiza corespunzător cu fenomenul constitutiv care este discursul, corespunzător cu
[134] privirea inerentă a înțelegerii și cu explicitarea (clarificarea) care aparține acestei înțelegeri. În aceste fenomene devine vizibil un fel de a fi fundamental al ființei locului-de-deschidere, pe care îl interpretăm utilizînd termenul *cădere*; iar această „cădere" indică dinamica ce ne este proprie din punct de vedere existențial (§ 38).

A. Constituirea existențială a locului-de-deschidere

§ 29. *Faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere în ipostaza de situare afectivă*

Ceea ce *ontologic* avem în vedere prin termenul situare afectivă este, *ontic* vorbind, lucrul cel mai cunoscut și cel mai cotidian: dispoziția, tonalitatea afectivă. Înainte de a face recurs la o psihologie a dispozițiilor, care de altminteri se află complet la început, e cazul să privim acest fenomen ca pe un existențial fundamental și să-l conturăm în structura lui.

Seninătatea imperturbabilă ca și proasta dispoziție pe care le aflăm în preocuparea cotidiană, trecerea continuă de la una la alta, alunecarea în indispoziție — toate aceste fenomene nu pot fi socotite drept nule din punct de vedere ontologic, chiar dacă ele sînt trecute cu vederea, fiind considerate ca tot ce poate

fi mai indiferent și mai trecător în *Dasein*. Faptul că dispozițiile se pierd și pot să se schimbe radical arată doar că *Dasein*-ul este de fiecare dată deja determinat tonal-afectiv. Lipsa de tonalitate afectivă ce survine adesea — persistentă, plată și cenușie —, care nu trebuie confundată cu indispoziția, nu poate fi trecută cu vederea ca și cum ar fi nimic, de vreme ce tocmai în ea *Dasein*-ului ajunge să-i fie silă de el însuși. Într-o astfel de indispoziție, ființa locului-de-deschidere devine o povară. De ce, nu se *știe*. Și *Dasein*-ul nu poate să știe asemenea lucruri, deoarece posibilitățile de deschidere pe care ni le oferă cunoașterea bat prea aproape în raport cu deschiderea originară înfăptuită de dispoziții, cea prin care *Dasein*-ul este adus ca loc-de-deschidere în fața ființei sale. Și tot astfel se poate ca o dispoziție excelentă să ne elibereze de povara manifestă a ființei; la rîndul ei, o astfel de dispoziție deschide caracterul de povară al *Dasein*-ului, chiar dacă ne eliberează de această povară. Dispoziția face manifest „cum anume îți este". Prin acest „cum îți este", tonalitatea afectivă transpune ființa în al său „loc-de-deschidere".

Avînd tonalitate afectivă, *Dasein*-ul este întotdeauna dispozițional deschis ca *acea* ființare căreia el i-a fost remis în ființa sa; el a fost astfel remis acelei ființe pe care el o are de împlinit existînd. „Deschis" nu înseamnă „cunoscut ca atare". Și tocmai în cotidianitatea cea mai indiferentă și mai banală ființa *Dasein*-ului poate să irumpă în nuditatea „faptului că el este și că are de a fi". Faptul pur „că el este" e unul care ni se arată, în vreme ce „de unde"-le și „încotro"-ul rămîn în obscuritate. Faptul că *Dasein*-ul nu „cedează" chiar zilnic unor astfel de dispoziții, că el nu urmează deschiderii lor și nu se lasă adus în fața a ceea ce ele deschid, nu este defel o dovadă *împotriva* stării de fapt fenomenale prin care ființa locului-de-deschidere se deschide dispozițional în simplul său fapt „că ea este", ci, dimpotrivă, este o dovadă în favoarea ei. Cel mai adesea, *Dasein*-ul evită, la nivel *ontic*-existențiel, ființa deschisă prin dispoziție; *ontologic*-existențial asta înseamnă: chiar prin acel ceva căruia o astfel de dispoziție nu-i dă nici o atenție, *Dasein*-ul este dezvăluit în al său fapt-de-a-fi-remis locului-de-deschidere. În evitarea însăși, locul-de-deschidere *este* unul deschis. [135]

Această caracteristică a ființei *Dasein*-ului — acest simplu fapt „că el este" — ne rămîne învăluită în ce privește al său „de

unde" și al său „încotro", însă ea e cu atît mai neînvăluit deschisă în ea însăși; această caracteristică o numim *stare de aruncare* a acestei ființări în al său loc-de-deschidere; și ea este astfel aruncată încît, ca fapt-de-a-fi-în-lume, este locul-de-deschidere. Sintagma „stare de aruncare" e menită să sugereze *facticitatea remiterii.* „Faptul că el este și că are de a fi", deschis o dată cu situarea afectivă a *Dasein*-ului, nu este acel „că" menit să exprime ontologic-categorial factualitatea proprie simplei-prezențe. Această factualitate devine accesibilă doar atunci cînd luăm act de ea considerînd-o pur și simplu. Dimpotrivă, acel „că el este", deschis o dată cu situarea afectivă, trebuie conceput ca determinație existențială a *acelei* ființări care este în modul faptului-de-a-fi-în-lume. *Facticitatea nu este factualitatea în sens de f a c t u m b r u t u m al unei simple-prezențe, ci o caracteristică a ființei D a s e i n-ului care, deși respinsă în primă instanță, este preluată în existență.* Facticitatea lui „că el este" nu poate fi niciodată aflată printr-o intuiție.

Ființarea care are caracter de *Dasein* este propriul său loc-de-deschidere într-un astfel de mod încît, explicit sau nu, ea se găsește în starea sa de aruncare. În situarea afectivă, *Dasein*-ul este întotdeauna adus în fața lui însuși, el s-a găsit din capul locului pe sine, dar nu printr-o aflare-de-sine de ordin perceptiv, ci printr-o găsire-de-sine tonal-afectivă. Ca ființare remisă ființei sale, el rămîne deopotrivă remis faptului că el trebuie dintotdeauna să se fi găsit pe sine — să se fi găsit printr-o găsire care corespunde nu atît unei căutări directe, cît unei fugi. Felul în care dispoziția deschide nu este acela în care noi privim la starea de aruncare, ci acela prin care noi o luăm în seamă sau, dimpotrivă, ne deturnăm de la ea. Cel mai adesea dispoziția nu ia în seamă caracterul de povară al *Dasein*-ului care este manifest în ea, și cu atît mai puțin ea îl ia în seamă atunci cînd sîntem eliberați de această povară grație unei bune dispoziții. Această deturnare nu este niciodată ceea ce ea este decît în modul situării afective.

Ar însemna să înțelegem total greșit din punct de vedere fenomenal *ce* anume și *cum* anume deschide dispoziția, dacă am vrea să punem pe același plan ceea ce este astfel deschis cu ceea ce, „în același timp", *Dasein*-ul tonal-afectiv cunoaște, știe sau

crede. Chiar atunci cînd *Dasein*-ul, înflăcărat de credință, este „sigur" de „încotro"-ul său sau crede că știe, cu ajutorul luminilor sale raționale, ceva despre „de unde"-le său, aceasta nu schimbă cu nimic situația fenomenală prin care dispoziția aduce *Dasein*-ul în fața simplului fapt „că el este", propriu locului său de deschidere, țintuindu-l cu privirea în inexorabilul enigmei sale. Din punct de vedere existențial-ontologic nu există nici cea mai mică justificare de a minimaliza „evidența" pe care o aduce cu sine situarea afectivă, luînd pentru ea ca măsură certitudinea apodictică pe care ne-o oferă cunoașterea teoretică a ceea ce e doar simplă-prezență. Însă cu nimic mai neînsemnată este și *acea* falsificare a fenomenelor care împinge această „evidență" în spațiul iraționalului. Iraționalismul, care nu e altceva decît strategia inversă raționalismului, se mulțumește să vorbească ambiguu despre lucruri în privința cărora raționalismul este orb. [136]

În chip factic, *Dasein*-ul poate, trebuie și chiar e constrîns să devină, prin cunoaștere și voință, stăpîn al dispozițiilor sale. În anumite posibilități pe care le implică existența, acest lucru poate să trimită la o preeminență a voinței și a cunoașterii. Numai că de aici nu trebuie să ajungem la contestarea ontologică a dispoziției înțelese ca fel originar de a fi al *Dasein*-ului, prin care el este deschis lui însuși *înaintea* oricărei cunoașteri și voințe și *mult mai mult* decît îl pot ele deschide. Și mai trebuie de asemenea spus că noi nu ajungem niciodată să stăpînim o dispoziție eliberîndu-ne de orice dispoziție, ci, de fiecare dată, pornind de la o dispoziție contrară. Obținem astfel o *primă* caracteristică ontologică esențială a situării afective: *situarea afectivă deschide D a s e i n-ul în starea sa de aruncare, dar în primă instanță și cel mai adesea făcîndu-l să se deturneze de la ea și să o evite.*

Se poate deja constata că situarea afectivă nu are nimic comun cu ceva de ordinul unei stări sufletești. Ea nu are defel caracterul unei sesizări care survine ulterior făcîndu-ne să revenim asupra noastră; dimpotrivă, tocmai pentru că locul-de-deschidere este deja deschis prin situarea afectivă, tocmai de aceea e cu putință reflecția imanentă care descoperă „trăiri". „Pura dispoziție" deschide în chip mai originar locul-de-deschidere, însă corelativ ea îl și *închide* cu atît mai tare decît orice *non*-percepție.

Lucru pe care îl arată *indispoziția*. În ea, *Dasein*-ul devine orb față de el însuși, lumea ambiantă a preocupării se voalează, privirea-ambientală pe care o pune în joc preocuparea este deturnată. Situarea afectivă nu face defel obiectul reflecției; ea asaltează *Dasein*-ul tocmai atunci cînd acesta se livrează și se dedică în chip nereflectat „lumii" preocupării. Dispoziția ne ia cu asalt. Ea nu vine nici „din afară", nici „dinăuntru", ci, ca mod al faptului-de-a-fi-în-lume, ea se desprinde și se înalță din acesta chiar. Însă o dată ce am ajuns să distingem în chip negativ situarea afectivă de sesizarea prin reflecție a „interiorului", putem înțe-
[137] lege în mod pozitiv caracterul ei de deschidere. *Dispoziția a deschis de fiecare dată deja faptul-de-a-fi-în-lume ca întreg și ea este cea care, înainte de toate, face cu putință orientarea-către...* Tonalitatea afectivă nu se referă în primă instanță la realitatea sufletească, ea însăși nu este o stare interioară care apoi s-ar exterioriza în chip misterios, punîndu-și însemnul ei pe lucruri și persoane. Și cu aceasta ni se arată cea de *a doua* caracteristică esențială a situării afective. Ea este un mod existențial fundamental al *stării de deschidere co-originare* a lumii, a *Dasein*-ului-laolaltă și a existenței, deoarece existența este ea însăși în chip esențial fapt-de-a-fi-în-lume.

Pe lîngă aceste două determinări esențiale ale situării afective — deschiderea stării de aruncare și deschiderea de fiecare dată a faptului-de-a-fi-în-lume în întregul lui —, se cuvine să menționăm o *a treia*, care, înainte de toate, contribuie la înțelegerea mai pregnantă a mundaneității lumii. Am spus mai înainte[3]: lumea care a fost deschisă în prealabil face ca tot ceea ce e în interiorul lumii să fie întîlnit. Această deschidere prealabilă, aparținînd faptului-de-a-sălășlui-în, este constituită în egală măsură și de situarea afectivă. Faptul-de-a-face-ca-ceva-să-fie-întîlnit este primordial *de ordinul privirii-ambientale*, nereducîndu-se la o percepere senzitivă sau la o observare atentă. El pune în joc privirea-ambientală și preocuparea și are — acum putem vedea lucrul mai limpede în lumina situării afective — caracterul faptului de a fi cumva afectat. Însă faptul de a fi afectat de incapacitatea de a sluji, de rezistența sau de caracterul ame-

---

[3] Vezi § 18, p. [83] și urm.

nințător a ceea-ce-este-la-îndemînă nu este posibil ontologic decît în măsura în care faptul-de-a-sălășlui-în ca atare este în prealabil existențial determinat, astfel încît el poate fi *incitat* în felul acesta de ceea ce este întîlnit în interiorul lumii. Această capacitate de a fi incitat își are temeiul în situarea afectivă; ca o atare situare afectivă, capacitatea de a fi incitat a deschis deja lumea, ca de pildă atunci cînd ceva din interiorul ei ne amenință. Doar ceea ce se află în situarea afectivă a fricii, în speță a neînfricării, poate să des-copere ființarea-la-îndemînă a lumii ambiante ca pe ceva amenințător. Tonalitatea situării afective constituie existențial deschiderea către lume a *Dasein*-ului.

Și numai pentru că „simțurile" aparțin unei ființări care are ca fel de a fi faptul-de-a-fi-în-lume de ordinul situării afective, numai de aceea pot fi ele „mișcate" de ceva și pot să fie „sensibile la" ceva, astfel încît ceea ce le mișcă să se arate ca afect. Ceva precum afectul nu ar putea să apară oricît de mare ar fi presiunea asupra noastră și rezistența la ea; rezistența ar rămîne în chip esențial ne-des-coperită dacă faptul-de-a-fi-în-lume de ordinul situării afective nu ar fi depins deja de capacitatea de a fi incitat de către ființarea intramundană, capacitate prefigurată prin dispoziții. *În situarea afectivă rezidă în chip existențial o stare de dependență de lume cu funcție de deschidere, și tocmai pornind de la ea poate fi întîlnit ceea-ce-ne-incită*. În fapt, din punct [138]
de vedere *ontologic*, trebuie în principiu să concedem „purei dispoziții" des-coperirea primordială a lumii. O pură intuire, chiar dacă ar pătrunde pînă în fibrele ultime ale ființei unei ființări-simplu-prezente, nu ar fi niciodată în stare să des-copere ceva precum amenințătorul.

Faptul că privirea-ambientală cotidiană, funcționînd pe temeiul situării afective care deschide primordial, ajunge să se înșele și că ea este în mare măsură victima iluziei reprezintă desigur, dacă e raportat la ideea unei cunoașteri absolute a „lumii", un μὴ ὄν*. Dacă vom face însă astfel de evaluări care ontologic sînt nejustificate, caracterul existențial-pozitiv al capacității de a ne iluziona ne va scăpa cu desăvîrșire. Tocmai cînd privim „lumea" cu nestatornicia noastră, dînd curs fluctuațiilor și dis-

* Neființă.

pozițiilor noastre, tocmai atunci ni se arată ființarea-la-îndemînă în mundaneitatea ei specifică, care în nici o zi nu este aceeași. Considerarea teoretică a lucrurilor a împins lumea, răpindu-i contururile, în uniformitatea ființării-simplu-prezente, chiar dacă această uniformitate cuprinde în sine, ce-i drept, o bogăție a ei, una a lucrurilor ce pot fi des-coperite prin pura lor determinare. Însă nici măcar cea mai pură θεωρία nu a reușit să lase deoparte orice dispoziție; chiar și atunci cînd considerăm teoretic ființarea care e doar simplă-prezență, aceasta nu ni se arată în purul ei aspect decît atunci cînd θεωρία o poate face pe aceasta să vină către noi, cu condiția să zăbovim *calm* în-preajma ființării, în deplin ῥαστώνη și διαγωγή.[4] — Așa stînd lucrurile, chiar dacă orice determinare cognitivă se constituie din punct de vedere existențial-ontologic prin situarea afectivă a faptului-de-a-fi-în-lume, acest lucru nu înseamnă că intenționăm să livrăm știința, ontic vorbind, „sentimentului".

Diferitele moduri ale situării afective și felul în care ele sînt corelate în fundarea lor nu pot fi interpretate înăuntrul problematicii acestei cercetări. Sub numele de „afecte" și „sentimente", aceste fenomene sînt cunoscute ontic de multă vreme și au fost dintotdeauna luate în considerare în filozofie. Nu este defel o întîmplare faptul că prima interpretare sistematică a afectelor, din cele care ne-au fost transmise, nu a fost făcută în cadrul „psihologiei". Aristotel le cercetează sub numele de πάθη în cartea a II-a a *Retoricii*. Această lucrare — contrar orientării tradiționale, potrivit căreia retorica e concepută oarecum în genul unei „discipline școlare" — trebuie considerată ca fiind prima hermeneutică sistematică a cotidianității faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Spațiul public, ca fel de a fi al impersonalului „se" (cf. § 27), nu are numai în general tonalitatea sa afectivă, ci el are nevoie și de dispoziții pe care și le „confecționează" anume pentru sine. Tocmai plasîndu-se în aceste dispoziții și pornind
[139] de la ele vorbește oratorul. El are nevoie de înțelegerea posibilităților dispoziției pentru a putea să o trezească pe aceasta și să o orienteze cum trebuie.

---

[4] Cf. Aristotel, *Metafizica*, A 2, 982 b 22 sqq. [„confort" și „răgaz"].

Felul în care această interpretare a afectelor a fost dusă mai departe în stoicism, precum și felul în care teologia patristică și scolastică au transmis-o pe aceasta în epoca modernă sînt bine cunoscute. Se trece totuși cu vederea faptul că interpretarea ontologică fundamentală a vieții afective în general nu a fost în stare, de la Aristotel încoace, să avanseze în chip decisiv. Dimpotrivă: afectele și sentimentele sînt subsumate tematic fenomenelor psihice și constituie cea de a treia clasă a lor, după reprezentare și voință. Ele decad la rangul de fenomene însoțitoare.

Este un merit al cercetării fenomenologice de a fi redobîndit o privire mai liberă asupra acestor fenomene. Și nu numai atît; răspunzînd impulsurilor date de Augustin și Pascal[5], Scheler a orientat această problematică spre felul în care actele „de reprezentare" și cele „de interes" sînt corelate în fundarea lor. Desigur, nu e mai puțin adevărat că fundamentele existențial-ontologice ale fenomenului de act rămîn cu totul în obscuritate.

Situarea afectivă nu numai că deschide *Dasein*-ul în starea sa de aruncare și în starea sa de dependență de lumea care se deschide de fiecare dată deja o dată cu ființa sa; ea este ea însăși felul de a fi existențial în care *Dasein*-ul se livrează „lumii" și se lasă incitat de ea, în așa fel încît el ajunge cumva să se eschiveze în fața lui însuși. Constituția existențială a acestei eschive va deveni limpede în fenomenul căderii.

Situarea afectivă este un mod existențial fundamental în care *Dasein*-ul este propriul său loc-de-deschidere. Ea nu face doar să caracterizeze din punct de vedere ontologic *Dasein*-ul, ci totodată, pe temeiul deschiderii pe care o aduce cu sine, ea are pentru analitica existențială o semnificație metodologică fun-

---

[5] Cf. *Pensées, ibid.*, p. 185: *„Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences."* [„Și așa se face că vorbind despre lucrurile omenești se spune că ele trebuie cunoscute înainte de a fi iubite — fapt care de altminteri a devenit proverb —, în vreme ce sfinții spun, dimpotrivă, că atunci cînd vorbești de lucruri divine trebuie să le iubești pentru a le cunoaște și că în adevăr nu poți pătrunde decît prin iubire, din care, de altfel, și-au făcut și unul dintre cele mai importante îndreptare de viață."] Cf. la aceasta Augustin, (în Migne P. L. tom VIII) *Contra Faustum*, lib. 32, cap. 18: *non intratur in veritatem, nisi per charitatem* [„nu se poate pătrunde în adevăr decît prin iubire"].

damentală. Această analitică, asemeni oricărei interpretări ontologice în genere, nu poate, așa zicînd, interoga în ființa sa decît ființarea care s-a deschis în prealabil. Și ea nu va urmări decît posibilitățile de deschidere privilegiate și care bat cel mai departe ale *Dasein*-ului, cu scopul de a obține de la ele o deslușire
[140] asupra acestei ființări. Interpretarea fenomenologică trebuie să-i dea *Dasein*-ului însuși posibilitatea deschiderii originare și să-l lase, așa zicînd, să se expliciteze el însuși pe sine. Ea se mulțumește să țină pasul cu această deschidere doar cu scopul de a aduce în chip existențial la concept conținutul fenomenal a ceea ce a fost astfel deschis.

Mai tîrziu (cf. § 40) vom face interpretarea angoasei ca o astfel de situare afectivă a *Dasein*-ului și ca una care este importantă din punct de vedere existențial-ontologic. Cu gîndul la această interpretare se cuvine acum să facem dovada și mai concretă a fenomenului de situare afectivă, oprindu-ne la acel mod determinat care este *frica*.

§ 30. Frica — un mod al situării afective[6]

Fenomenul fricii poate fi considerat în trei privințe: lucrul de care îți este frică, faptul de a-ți fi frică, lucrul pentru care îți este frică. Aceste moduri posibile de a privi frica merg mînă în mînă și ele nu sînt întîmplătoare. Prin ele iese la lumină structura situării afective în genere. Analiza se întregește prin trimiterea la felurile în care frica poate să se modifice; fiecare dintre acestea pune în joc un moment structural diferit al fricii.

Lucrul de care îți este frică, „înfricoșătorul", este de fiecare dată o ființare întîlnită intramundan și care are felul de a fi al ființării-la-îndemînă, al ființării-simplu-prezente sau al *Dasein*-ului-laolaltă. Nu este cazul aici să facem o relatare ontică privitoare la ființarea care în diferite feluri și cel mai adesea poate fi „înfricoșătoare"; ceea ce trebuie să facem este să determinăm fenomenal înfricoșătorul în calitatea lui de înfricoșător. Ce anume aparține înfricoșătorului ca atare, așa cum este el întîlnit în

---

[6] Cf. Aristotel, *Retorica*, B 5, 1382 a 20–1383 b 11.

faptul de a-ți fi frică? Lucrul de care îți este frică are caracter de amenințare. Ceea ce înseamnă mai multe lucruri: 1. Ființarea întîlnită are de astă dată ca menire funcțională capacitatea de a dăuna. Această ființare se arată înăuntrul unui complex de meniri funcționale. 2. Această capacitate de a dăuna are drept țintă o zonă anumită a ființării pe care ea este capabilă să o afecteze. Determinată astfel, ea vine ea însăși dintr-o regiune ustensilică determinată. 3. Regiunea însăși este bine cunoscută ca atare și deopotrivă ceea ce vine din ea; dar ceea ce vine din ea are în el ceva „neliniștitor". 4. Amenințîndu-ne, ceea ce dăunează nu este încă atît de aproape încît să ne domine, însă el se apropie. Tocmai într-o astfel de apropiere iradiază capacitatea de a dăuna și în ea rezidă caracterul de amenințare. 5. Această apropiere a amenințătorului are loc în interiorul proximității. Într-adevăr, ceva poate să fie în cel mai înalt grad dăunător și chiar să se apropie în chip constant, dar cîtă vreme el se află încă în depărtare, caracterul lui înfricoșător rămîne învăluit. În schimb, dăunătorul care se apropie din proximitate este amenințător: el poate să ne ajungă din urmă și totuși poate să nu ne ajungă. Prin apropierea amenințătorului, acest „e cu putință și în cele [141]
din urmă totuși nu" se accentuează. Este înfricoșător, spunem noi. 6. Acest lucru implică faptul că dăunătorul ca ceea ce se apropie din proximitate se dezvăluie deopotrivă ca putînd să nu survină și să treacă, ceea ce nu diminuează și nu elimină faptul de a-ți fi frică, ci dimpotrivă îl configurează.

În *faptul însuși de a-ți fi frică*, ceea ce am caracterizat drept amenințător este eliberat și făcut să ne privească nemijlocit. Noi nu constatăm mai întîi un rău ce stă să vină (*malum futurum*) pentru ca abia apoi să fim cuprinși de frică. Însă, iarăși, n-ar fi potrivit să spunem nici că faptul de a-ți fi frică ia cunoștință mai întîi de ceea ce se apropie, ci el îl des-coperă pe acesta în prealabil în calitatea sa de înfricoșător. Și tocmai fiindu-i frică poate apoi frica, printr-o considerare explicită a lucrului de care-i e frică, să și-l „clarifice" pe acesta. Privirea-ambientală vede înfricoșătorul deoarece situarea ei afectivă este frica. Faptul de a-ți fi frică, ca posibilitate mereu la pîndă a faptului-de-a-fi-în-lume de ordinul situării afective, așadar capacitatea noastră de a ne înfricoșa, a deschis deja lumea în așa fel încît por-

nind de la ea ceva precum înfricoșătorul poate să se apropie. Însăși putința aceasta de apropiere este eliberată prin spațialitatea existențială esențială a faptului-de-a-fi-în-lume.

Lucrul pentru care fricii îi e frică este însăși ființarea căreia îi e frică, *Dasein*-ul. Numai ființării care, în ființa sa, are ca miză însăși această ființă, numai acestei ființări îi poate fi frică. Faptul de a-ți fi frică deschide această ființare atunci cînd ea este pusă în primejdie și abandonată ei înseși. Frica, chiar dacă o face mai mult sau mai puțin explicit, dezvăluie întotdeauna *Dasein*-ul în ființa locului său de deschidere. Faptul că ne este frică pentru casa și bunurile noastre nu reprezintă defel o instanță care pledează contra determinării amintite a lucrului pentru care ne este frică. Căci *Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-în-lume, este de fiecare dată ființă-în-preajma supusă preocupării. Cel mai adesea și în primă instanță *Dasein*-ul *este* pornind de la *ceea ce* îl preocupă. A pune în primejdie acest ceva de care el se preocupă înseamnă a amenința ființa-în-preajma. Frica deschide *Dasein*-ul mai cu seamă într-un mod privativ. Ea ne zăpăcește și ne face „să ne pierdem capul". Frica închide totodată primejduitul nostru fapt-de-a-sălășlui-în, lăsîndu-ne totodată să-l vedem, astfel încît *Dasein*-ul, de îndată ce frica s-a retras, trebuie mai întîi să se regăsească pe sine.

Fie că e privativ sau pozitiv, faptul de a-ți fi frică pentru ceva atunci cînd ești înfricoșat de ceva deschide întotdeauna, deopotrivă de originar, ființarea intramundană în caracterul ei amenințător cît și faptul-de-a-sălășlui-în pe linia caracterului său de amenințat. Frica este un mod al situării afective.

Însă faptul de a-ți fi frică pentru ceva poate să-i aibă în vedere pe alții și atunci vorbim de o frică pentru ei. Numai că faptul de a-ți fi frică pentru altul nu se naște prin preluarea fricii lui*.

---

* *Dieses Fürchten für... nimmt dem Anderen nicht die Furcht ab.* Toți traducătorii, cei francezi ca și cei americani, au tradus această propoziție pornind de la sensul curent al lui *abnehmen* cu dativul: „a-i lua cuiva o povară de pe umeri pentru a o purta tu". *Jemandem die Arbeit abnehmen*, „a-l scuti pe altul de o muncă, făcînd-o tu în locul lui". Propoziția lui Heidegger a fost de aceea tradusă în următorul sens: faptul că eu mă tem pentru un altul nu-l scutește pe acesta de frică, iar această traducere pare perfect rezonabilă. Eu pot să mă tem pentru cineva, dar el poate, la rîndul lui, să-și păstreze intactă capacitatea fricii. Or, cele două propoziții care urmează contrazic total o asemenea traducere. Din ele aflăm că în timp ce eu mă tem pentru altul, acela poate să fie

Acest lucru e deja exclus dat fiind că celălalt, cel *pentru* care nouă ne este frică, nu are nevoie la rîndul său să-i fie frică. Nouă ne este frică *pentru* altul mai cu seamă atunci cînd *lui nu* îi este frică și cînd, plin de cutezanță, el se năpustește în întîmpinarea amenințătorului. Faptul de a-ți fi frică pentru altul este un mod [142] al situării afective comune, însă el nu înseamnă în chip necesar a-ți-fi-frică-laolaltă sau a-fi-înfricoșat-unul-laolaltă-cu-altul. Poate foarte bine să-ți fie frică pentru altul, fără ca ție însuți să-ți fie frică. Însă, privit mai atent, faptul de a-ți fi frică pentru altul înseamnă totuși un a-ți fi frică *ție însuți*. „Lucrul pentru care mă tem" este, în acest caz, faptul-de-a-fi-laolaltă cu altul, în măsura în care acest altul ar putea fi smuls de lîngă noi. Înfricoșătorul nu îl vizează direct pe cel-căruia-îi-este-frică-laolaltă-cu-altul. *Dasein*-ul căruia îi e frică pentru altul știe într-un anumit fel că el este neafectat și totuși el însuși este la rîndul lui afectat în măsura în care este afectat *Dasein*-ul-laolaltă, cel pentru care lui îi e frică. Faptul de a-ți fi frică pentru altul nu e de aceea o formă mai palidă a faptului de a-ți fi frică ție însuți. Aici nu este vorba de intensități diferite ale „tonurilor de sentiment", ci de moduri existențiale. Faptul de a-ți fi frică pentru altul nu-și pierde prin aceasta autenticitatea lui specifică, chiar dacă lui ca atare nu îi este „cu adevărat" frică.

Momentele constitutive ale fenomenului deplin al fricii pot varia. Așa se face că există diverse posibilități de ființă ale faptului de a-ți fi frică. Face parte din structura de întîlnire a amenințătorului ca el să se apropie înăuntrul proximității. În măsura în care ceva amenințător irumpe în cuprinsul faptului-de-a-fi-în-lume de ordinul preocupării (ceva amenințător în al său „de-

---

în plină detentă a curajului, să fie așadar perfect neînfricat. Cînd fiul meu pleacă la război, eu mă tem pentru el, dar nu pentru că mă inspir din teama lui; în timp ce eu mă tem pentru viața lui, el poate foarte bine să plece neînfricat și pus pe fapte mari.

Pentru a obține un context coerent, propoziția de mai sus trebuie să fie înțeleasă astfel: nu e vorba de faptul că frica mea pentru altul l-ar scuti pe acela de frică (căci altminteri de ce ar vorbi Heidegger, în propoziția imediat următoare, despre cutezanța lui nemărginită și despre impetuozitatea cu care întîmpină amenințătorul?), ci de faptul că frica mea pentru el nu se naște prin „preluarea" fricii lui care, transferată asupra mea, s-ar transforma în frică pentru el. Eu mă tem pentru el, chiar dacă frica lui nu există. Altfel spus, nu mi-e frică pentru el prin contaminare. Frica mea pentru celălalt își are izvorul în mine însumi, în măsura în care eu sînt „fapt-de-a-fi-laolaltă cu altul" (*Mitsein mit dem Anderen*).

sigur nu încă, însă în orice clipă"), frica devine *spaimă*. În ce privește amenințătorul, trebuie să distingem între apropierea proximă a amenințătorului și felul în care este întîlnită însăși această apropiere a lui, caracterul ei subit. Lucrul care te înspăimîntă este în primă instanță ceva cunoscut și familiar. Dimpotrivă, dacă amenințătorul are caracterul nefamiliarului total, atunci frica devine *groază*. Iar cînd ceva amenințător se întîlnește cu ceva de tipul groaznicului și are în același timp caracterul subit al înspăimîntătorului, atunci frica devine *oroare*. Alte modificări ale fricii le cunoaștem sub numele de timiditate, sfială, neliniște, uimire. Ca posibilități ale situării afective, aceste modificări ale fricii trimit la faptul că *Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-în-lume, este „supus fricii". Această „capacitate de a ne înfricoșa" nu trebuie să fie înțeleasă în sensul ontic al unei dispoziții factice, „individualizate", ci ca posibilitate existențială a unei situări afective esențiale a *Dasein*-ului în genere, care desigur nu este singura.

§ 31. Faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere în ipostaza de înțelegere

Situarea afectivă este *una* dintre structurile existențiale în care se menține ființa „locului-de-deschidere". Deopotrivă de originară cu ea în constituirea acestei ființe este *înțelegerea*. Situarea afectivă are de fiecare dată o înțelegere care-i e proprie, chiar dacă ea nu face decît să o reprime. Înțelegerea este întotdeauna
[143] determinată tonal-afectiv. Dacă interpretăm înțelegerea ca pe un existențial fundamental, nu vrem să spunem altceva decît că acest fenomen este conceput ca mod fundamental al *ființei Dasein*-ului. Dimpotrivă, „înțelegerea", considerată ca *un* mod posibil de cunoaștere printre altele, diferită, să zicem, de „explicare", trebuie, laolaltă cu explicarea, să fie interpretată ca derivat existențial al înțelegerii primordiale care este unul dintre constituenții ființei locului-de-deschidere în genere.

Cercetarea noastră de pînă acum a întîlnit deja această înțelegere originară, fără să o fi luat în chip explicit ca temă. A spune că, existînd, *Dasein*-ul este propriul său loc-de-deschidere e totuna cu a spune că lumea este „prezentă-aici"; *faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere*, care e propriu lumii, este sălășluirea-în

(*In-sein*). Și aceasta, la fel, este „prezentă-aici", și anume ca acel ceva în-vederea căruia *Dasein*-ul este. Prin acest „în-vederea", faptul-de-a-fi-în-lume de ordinul existenței este deschis ca atare, iar această stare de deschidere a fost numită înțelegere.[7] Prin înțelegerea lui „în-vederea" este totodată deschisă și făcută accesibilă semnificativitatea care se întemeiază în ea. Starea de deschidere a înțelegerii, ca stare de deschidere a lui „în-vederea" și a semnificativității, privește deopotrivă de originar întregul fapt-de-a-fi-în-lume. Semnificativitatea este acel ceva în direcția căruia lumea ca atare este deschisă. A spune că acel „în-vederea" *și* semnificativitatea sînt deschise în *Dasein* înseamnă a spune că *Dasein*-ul este ființarea care, ca fapt-de-a-fi-în-lume, se are ca miză pe ea însăși.

În vorbirea ontică folosim uneori expresia „a înțelege ceva" cu semnificația „a putea să stăpînești un lucru", „a putea să te descurci într-o privință", „a fi în stare să faci ceva". Ceea ce, prin înțelegere ca existențial, putem face nu este un „ce", ci faptul-de-a-fi ca fapt-de-a-exista. Felul de a fi al *Dasein*-ului ca putință-de-a-fi rezidă existențial în înțelegere. *Dasein*-ul nu este o ființare-simplu-prezentă care posedă ca pe ceva în plus și capacitatea de a putea ceva, ci el este primordial ființă-posibilă. *Dasein*-ul este de fiecare dată ceea ce el poate să fie și felul în care el este posibilitatea sa. Ființa-posibilă esențială a *Dasein*-ului privește modurile preocupării sale cu „lumea" și ale grijii pentru ceilalți, așa cum le-am caracterizat deja; și în toate acestea și întotdeauna privește putința-de-a-fi pentru sine însuși, de a fi în-vederea lui însuși. Ființa-posibilă, care este de fiecare dată, existențial vorbind, *Dasein*-ul, se deosebește tot atît de mult de posibilitatea goală din logică, cît și de contingența unei ființări-simplu-prezente, în măsura în care cu această ființare se poate „întîmpla" una sau alta. Atunci cînd este o categorie modală a simplei-prezențe, posibilitatea semnifică ceea ce *nu e încă* real și ceea ce *nu e întotdeauna* necesar. Ea caracterizează ceea ce e *doar* posibil. Ontologic vorbind, ea este mai prejos decît realitatea și necesitatea. Dimpotrivă, posibilitatea ca existențial este determina- **[144]**
rea ontologică pozitivă, originară prin excelență, determinarea

[7] Vezi § 18, p. [85] și urm.

supremă a *Dasein*-ului; ca și existențialitatea în genere, ea nu poate în primă instanță decît să fie pregătită ca problemă. Temeiul fenomenal pe care ea poate fi în genere văzută ne este oferit de înțelegere, în calitatea ei de putință-de-a-fi care deschide.

Ca existențial, posibilitatea nu înseamnă putința-de-a-fi care plutește fără repere, în sensul „indiferenței arbitrarului" (*libertas indifferentiae*). Fiind în chip esențial situare afectivă, *Dasein*-ul s-a implicat de fiecare dată deja în anumite posibilități; ca putință-de-a-fi care el *este*, el le-a lăsat pe unele să treacă; el renunță constant la unele posibilități ale ființei sale, pe altele le sesizează și pe altele le scapă. Ceea ce însă înseamnă: *Dasein*-ul este ființă-posibilă remisă lui însuși, este de la un capăt la altul *posibilitate aruncată*. *Dasein*-ul este posibilitatea faptului-de-a-fi-liber *pentru* putința-de-a-fi cea mai proprie. Ființa-posibilă îi este lui însuși transparentă în diferite moduri și grade posibile.

Înțelegerea este ființa unei astfel de putințe-de-a-fi care, prin esența ei, nu rămîne niciodată să survină ca un „încă-nu" al unei ființări-simplu-prezente, ci care, nefiind nicicînd ceva-simplu-prezent, *„este"* laolaltă cu ființa *Dasein*-ului în sens de existență. *Dasein*-ul este în așa fel încît el a înțeles de fiecare dată — respectiv nu a înțeles — să fie într-un fel sau altul. Ca o atare înțelegere el „știe" *de ce anume* este el în stare, în speță care este putința sa de a fi. Această „știință" nu este născută dintr-o percepție de sine imanentă, ci aparține ființei locului-de-deschidere, care este în mod esențial înțelegere. Și numai *deoarece Dasein*-ul, prin înțelegere, este propriul loc-de-deschidere, numai de aceea el *poate* să se rătăcească și să se înșele în privința lui. Iar în măsura în care înțelegerea este situată afectiv și, ca atare, livrată existențial stării de aruncare, *Dasein*-ul s-a rătăcit de fiecare dată deja și s-a înșelat în privința sa. De aceea, în putința sa de a fi, el este remis posibilității de a se regăsi în posibilitățile sale.

Înțelegerea este ființa existențială a putinței proprii de a fi a D a s e i n-ului însuși, și ea este astfel încît această ființă deschide în ea însăși acel ceva de care ființa sa este în stare. Se cuvine să surprindem mai exact structura acestui existențial.

Ca deschidere, înțelegerea privește întotdeauna întreaga constituție fundamentală a faptului-de-a-fi-în-lume. Ca putință-de-a-fi, faptul-de-a-sălășlui-în este de fiecare dată putință-de-

a-fi-în-lume. Nu numai că lumea *qua* lume este deschisă ca semnificativitate posibilă, ci eliberarea intramundanului însuși eliberează această ființare către posibilitățile *sale*. Ceea-ce-este-la-îndemînă este des-coperit ca atare în *capacitatea* sa de a sluji, în utiliz*abilitatea* lui sau, dimpotrivă, în *capacitatea* lui de a dăuna. Totalitatea menirilor funcționale se dezvăluie ca întreg categorial al unei *posibilități* a complexului ființărilor-la-îndemînă. Dar și „unitatea" varietății ființării-simplu-prezente, și anume natura, nu poate fi des-coperită decît pe temeiul stării de deschi- [145] dere a unei *posibilități* care-i e proprie. Este oare o întîmplare faptul că întrebarea privitoare la *ființa* naturii vizează „condițiile ei de *posibilitate*"? În ce anume se întemeiază o astfel de interogare? Confruntați cu ea, nu putem să nu ne punem această întrebare: *de ce* ființarea care nu este de ordinul *Dasein*-ului este înțeleasă în ființa sa de-abia din clipa în care ea este deschisă în privința condițiilor sale de posibilitate? Kant a avut pesemne dreptate să presupună ceva de felul acesta. Însă această presupoziție nu poate fi în nici un caz lăsată fără o legitimare.

De ce înțelegerea — indiferent care sînt dimensiunile esențiale a ceea ce poate fi deschis prin ea — răzbate întotdeauna pînă la posibilități? Deoarece înțelegerea în ea însăși are structura existențială pe care o numim *proiect*. În chip tot atît de originar, ea proiectează ființa *Dasein*-ului atît către un „în-vederea" al său cît și către semnificativitate ca mundaneitate a lumii care îi e de fiecare dată proprie. Caracterul de proiect al înțelegerii vine să constituie faptul-de-a-fi-în-lume privitor la starea de deschidere a locului său de deschidere ca loc-de-deschidere al unei putințe-de-a-fi. Proiectul este constituția existențială de ființă a spațiului de joc al putinței factice de a fi. Iar ca aruncat, *Dasein*-ul este aruncat în felul de a fi care este proiectarea. Proiectarea nu are nimic de-a face cu o raportare de sine la un plan alcătuit cu grijă și în raport cu care *Dasein*-ul își orînduiește ființa, ci, ca *Dasein*, el s-a proiectat deja pe sine de fiecare dată și, atîta vreme cît este, el este proiectînd. *Dasein*-ul s-a înțeles întotdeauna pe sine și, atîta vreme cît este, el se va înțelege mereu pe sine pornind de la posibilități. Caracterul de proiect al înțelegerii înseamnă, pe de altă parte, că înțelegerea nu surprinde tematic acel ceva către care ea proiectează, în speță posibili-

tățile. O astfel de surprindere tematică îi răpește lucrului proiectat tocmai caracterul său de posibilitate, coborîndu-l la gradul de conținut mental dat, în vreme ce proiectul (*Entwurf*), aruncînd (*im Werfen*), aruncă înaintea lui însuși (*vorwirft*) posibilitatea ca posibilitate și o lasă *să fie* ca atare. Ca proiectare, înțelegerea este felul de a fi al *Dasein*-ului, în care el *este* posibilitățile sale ca posibilități.

Pe temeiul felului de a fi care este constituit prin existențialul proiectului, *Dasein*-ul este constant „mai mult" decît el este de fapt, presupunînd că am vrea să-l trecem în rîndul ființărilor-simplu-prezente și că acest lucru l-am și putea face. Însă el nu este niciodată mai mult decît el este factic, dat fiind că putința-de-a-fi ține în chip esențial de facticitatea sa. Însă, deopotrivă, *Dasein*-ul, ca ființă-posibilă, nu este niciodată mai puțin, adică el tocmai că *este*, existențial vorbind, ceea ce, în putința sa de a fi, el *încă nu* este. Și numai deoarece ființa locului-de-deschidere își primește constituirea prin înțelegere și prin caracterul de proiect al acesteia, deoarece ea *este* ceea ce devine, respectiv ceea ce nu devine, de aceea poate ea să-și spună sieși la nivelul înțelegerii: „devino ceea ce ești!".

[146] Proiectul privește întotdeauna deplina stare de deschidere a faptului-de-a-fi-în-lume; ca putință-de-a-fi, înțelegerea își are propriile ei posibilități, iar ele sînt prefigurate în sfera a ceea ce poate fi esențial deschis prin înțelegere. Înțelegerea *poate* să se situeze în chip primordial în starea de deschidere a lumii, adică *Dasein*-ul poate să se înțeleagă în primă instanță și cel mai adesea pornind de la lumea sa. Sau, altminteri, înțelegerea se aruncă în chip primordial în acel „în-vederea", adică *Dasein*-ul există ca el însuși. Înțelegerea este fie autentică, izvorînd adică din sinele propriu ca atare, fie ne-autentică. Acest „ne-" nu înseamnă că *Dasein*-ul se desprinde de sinele său ajungînd să înțeleagă „doar" lumea. Lumea aparține faptului său de a fi sine ca fapt-de-a-fi-în-lume. Pe de altă parte, înțelegerea autentică cît și cea neautentică *pot* iarăși să fie veritabile sau neveritabile. Ca putință-de-a-fi, înțelegerea este pe de-a-ntregul străbătută de posibilitate. Însă a te dedica uneia dintre aceste posibilități fundamentale ale înțelegerii nu înseamnă a o înlătura pe alta. *Dimpotrivă, deoarece înțelegerea privește de fiecare dată deplina stare de deschi-*

dere a D a s e i n-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume, dedicarea de sine a înțelegerii este o modificare existențială a proiectului ca un întreg. Cînd înțelegem lumea, înțelegem totodată faptul-de-a-sălășlui-în, iar înțelegerea existenței ca atare este întotdeauna o înțelegere a lumii.

Ca factic, *Dasein*-ul a dedicat de fiecare dată deja putința sa de a fi unei posibilități a înțelegerii.

În caracterul ei de proiect, înțelegerea constituie existențial ceea ce numim *privirea* (*Sicht*) *Dasein*-ului. O dată cu starea de deschidere a locului-de-deschidere, privirea ființează în chip existențial; iar *Dasein*-ul *este* această privire deopotrivă de originar în toate modurile fundamentale ale ființei sale, așa cum le-am caracterizat, adică: privirea-ambientală (*Umsicht*) pe care o pune în joc preocuparea, privirea-considerativă, respectul (*Rücksicht*) pe care-l pune în joc grija-pentru-celălalt și, în sfîrșit, privirea îndreptată asupra acelei ființe ca atare în-vederea căreia *Dasein*-ul este de fiecare dată așa cum el este. Privirea care se raportează în chip primordial și în ansamblu la existență o numim *transparență* (*Durchsichtigkeit*). Alegem acest termen pentru a desemna „cunoașterea de sine" înțeleasă cum trebuie, adică pentru a indica faptul că aici nu e vorba de o depistare și de o inspectare prin percepție a unui punct fix numit „sine", ci de o sesizare prin înțelegere a deplinei stări de deschidere a faptului-de-a-fi-în-lume *trecînd prin toate* momentele sale constitutive esențiale. Ființarea caracterizată prin existență „se" vede „pe sine" doar în măsura în care ea a devenit transparentă — la fel de originar — atît în ființa sa în-preajma lumii cît și în faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, ca momente constitutive ale existenței sale.

Invers, non-transparența *Dasein*-ului nu izvorăște exclusiv și primordial din evaluările eronate ale eului „centrat asupra lui însuși", ci în aceeași măsură din necunoașterea lumii.

Cuvîntul „privire" (*Sicht*) trebuie desigur ferit de o anume răstălmăcire. El corespunde acelei stări de luminare prin care am caracterizat starea de deschidere a locului-de-deschidere. „Vederea" (*Sehen*) nu numai că nu înseamnă percepere cu ochii trupului, dar ea nu înseamnă nici pura cunoaștere nesenzorială a unei ființări-simplu-prezente în calitatea ei de simplă-pre- **[147]**

zență. Cînd e vorba de semnificația existențială a privirii, este luată în considerație doar *acea* proprietate specifică a vederii, potrivit căreia ea face ca ființarea care îi este accesibilă ei să fie întîlnită neacoperită în ea însăși. Desigur, fiecare „simț" face așa ceva înlăuntrul perimetrului pe care el îl des-coperă în chip genuin. De altminteri de la bun început tradiția filozofică s-a orientat primordial către „vedere" ca mod de acces la ființare *și la ființă*. Pentru a rămîne în legătură cu această tradiție, putem formaliza privirea și vederea pînă într-acolo încît să obținem un termen universal ce ar urma să caracterizeze orice acces la ființare și la ființă ca acces în genere.

A arăta felul în care orice privire este primordial întemeiată în înțelegere — privirea-ambientală a preocupării este înțelegerea ca *simț comun* (*Verstehen als Verständigkeit*) — înseamnă a-i retrage purei intuiri preeminența ei, care, noetic vorbind, corespunde preeminenței ontologice tradiționale a ființării-simplu-prezente. „Intuiția" și „gîndirea" sînt amîndouă derivate îndepărtate ale înțelegerii.* Chiar și „intuiția esențelor" de tip fenomenologic își are temeiul în înțelegerea existențială. Putem

---

* Dificultatea acestui context în care Heidegger expune sensul existențial al privirii (al vederii) și al înțelegerii vine din faptul că el desprinde aceste cuvinte de felul în care le înțelegem în mod curent. Noi asociem privirea și vederea cu perceperea aspectului senzorial al unui lucru, iar înțelegerea cu perceperea pură a unui sens. Or, Heidegger reașază sensurile acestor cuvinte în orizontul analiticii existențiale pornind de la faptul-de-a-fi-în-lume. Înțelegerea și privirea se contopesc în felul acesta într-un proiect existențial comun: privirea nu mai este simplă percepere cu ochii trupului, ci — 1) ca privire-ambientală (*Umsicht*), prin care *Dasein*-ul surprinde, *înțelegînd*, menirea funcțională a fiecărui ustensil, 2) ca privire întoarsă către *Dasein*-ul celorlalți (*Rücksicht*) și 3) ca privire îndreptată către propriile sale posibilități (*Durchsichtigkeit*) — ea devine o întreită modulare a unei înțelegeri care deschide și face accesibil *Dasein*-ului întregul fapt-de-a-fi-în-lume. În *lume* fiind, cînd „văd" un creion, eu nu văd forma sau culoarea lui, ci, primordial, „văd" semnificația lui în orizontul slujirii. La fel, cînd „înțeleg" un lucru, eu nu îl des-copăr în spațiul teoretic al unei științe, ci în cel pragmatic al utilizării lui. „A înțelege" nu mai este o funcție epistemologică, nu mai este deslușirea gîndului cuiva (ca atunci cînd întrebi pe cineva „înțelegi ce îți spun?"), ci o surprindere a semnificației fiecărei „părți" a lumii: semnificația lucrurilor în funcționalitatea lor (ca ustensile), semnificația celorlalți înlăuntrul *Dasein*-ului-meu-laolaltă-cu-ei, semnificația mea în orizontul evantaiului de posibilități ale putinței mele de a fi. Aceste moduri ale înțelegerii, „dictate" de momentele constitutive ale faptului-de-a-fi-în-lume, sînt, potrivit acestei interpretări, tot atîtea moduri ale privirii. În acest sens Heidegger spune că „orice privire este primordial întemeiată în înțelegere" și că „intuiția" și „gîndirea", ca facultăți *pure*, cultivate în laboratoarele filozofiei, sînt „derivate îndepărtate ale înțelegerii".

decide în privința acestui mod al vederii numai dacă am dobîndit conceptele explicite de ființă și de structură a ființei, singurele prin care fenomenele pot să-și dobîndească sensul lor fenomenologic.

Starea de deschidere a locului-de-deschidere în înțelegere este ea însăși un mod al putinței-de-a-fi a *Dasein*-ului. În starea de proiectare a ființei sale către acel „în-vederea" și totodată către semnificativitate (către lume) rezidă starea de deschidere a ființei în general. Atunci cînd are loc proiectarea către posibilități, înțelegerea ființei este din capul locului prezentă. Ființa este înțeleasă prin proiect, chiar dacă nu este concepută ontologic. Ființarea al cărei fel de a fi este proiectul esențial al faptului-de-a-fi-în-lume are, drept constitutiv al ființei sale, înțelegerea ființei. Ceea ce mai sus[8] a fost postulat dogmatic este pus acum în lumină pornind de la felul în care se constituie ființa *Dasein*-ului, cea în care *Dasein*-ul ca înțelegere este propriul său loc-de-deschidere. O lămurire satisfăcătoare — și potrivită cu limitele întregii cercetări prezente — a sensului existențial al acestei înțelegeri a ființei nu va putea fi obținută decît pe temeiul interpretării temporale a ființei.

Situarea afectivă și înțelegerea caracterizează, ca existențiali, [148]
starea de deschidere originară a faptului-de-a-fi-în-lume. Aflat în modalitatea tonalității afective, *Dasein*-ul „vede" posibilități de la care pornind el este. În deschiderea care proiectează astfel de posibilități el este de fiecare dată deja determinat tonal-afectiv. Proiectul putinței-de-a-fi celei mai proprii este remis faptului stării de aruncare în locul-de-deschidere. Dar oare o dată cu explicarea constituției existențiale a ființei locului-de-deschidere, în sensul proiectului aruncat, nu devine ființa *Dasein*-ului mai enigmatică? Desigur. Însă se cuvine ca mai întîi să lăsăm să se ivească deplinul caracter enigmatic al acestei ființe, fie și doar pentru a putea să ratăm în chip autentic „soluționarea" enigmei și să reformulăm apoi întrebarea privitoare la ființa faptului-de-a-fi-în-lume aruncat și proiectiv.

Dar în primă instanță, fie și doar pentru a aduce în cîmpul privirii, în chip fenomenal adecvat, felul cotidian de a fi al în-

---

[8] Vezi § 4, p. [11] și urm.

țelegerii situate afectiv și al deplinei stări de deschidere a locului-de-deschidere, este nevoie să elaborăm în mod concret acești existențiali.

§ 32. *Înțelegere și explicitare*

Fiind înțelegere, *Dasein*-ul își proiectează ființa către posibilități. Această *ființă întru posibilități* care înțelege este ea însăși o putință-de-a-fi și aceasta datorită repercutării acestor posibilități, ca posibilități ce au fost deschise, asupra *Dasein*-ului. Proiectarea pe care o implică înțelegerea are propria ei posibilitate de a se configura. Numim configurarea acestei înțelegeri explicitare. Prin ea înțelegerea își apropriază, înțelegînd, ceea ce ea înțelege. Prin explicitare înțelegerea nu devine altceva, ci devine ea însăși. Explicitarea se întemeiază existențial în înțelegere și nu aceasta din urmă ia naștere prin explicitare. Explicitarea nu este luarea la cunoștință a ceea ce a fost înțeles, ci prelucrarea posibilităților proiectate o dată cu înțelegerea. În conformitate cu tendința acestor analize pregătitoare ale *Dasein*-ului cotidian, vom urmări fenomenul explicitării așa cum apare el în cazul înțelegerii lumii, adică în cazul înțelegerii neautentice, mai precis în modul veritabil al acestei înțelegeri.

Pornind de la semnificativitatea deschisă prin înțelegerea lumii, ființa preocupată aflată în-preajma a ceea-ce-este-la-îndemînă ajunge să înțeleagă care este menirea funcțională a fiecăreia dintre ființările întîlnite. Privirea-ambientală are darul de a des-coperi, ceea ce înseamnă că „lumea" deja înțeleasă este totodată explicitată. Ceea-ce-este-la-îndemînă ajunge *în chip explicit* în cîmpul privirii care înțelege. Orice pregătire a ceva, orice așezare a lui la îndemînă, reparare, ameliorare sau completare
[149] se împlinește după cum urmează: ființarea-la-îndemînă surprinsă de privirea-ambientală este ex-pusă în „pentru-a"-ul ei și ajunge obiect al preocupării în conformitate cu ceea ce a devenit vizibil prin această ex-punere. Ceea ce este ex-pus ca atare cu ajutorul privirii-ambientale în vederea evidențierii „pentru-a"-ului său, adică ceea ce este înțeles *explicit*, are structura lui *ceva ca ceva*. La întrebarea pe care și-o pune de fiecare dată privirea-ambientală — ce anume este această ființare-la-îndemînă

determinată? — răspunsul explicitator pe care îl oferă tot privirea-ambientală este: „ea este pentru..." Atunci cînd spunem „pentru" ce anume este, noi nu ne rezumăm să numim ceva, ci ceea ce este numit este înțeles *ca* ceva; acest „ca" ne arată *ca ce anume* trebuie luat acel ceva privitor la care ne întrebăm. Ceea ce este deschis prin înțelegere, ceea ce este înțeles, este întotdeauna astfel accesibil încît, în el, al său „ca ce anume" poate fi degajat în chip explicit. „Ca"-ul constituie structura a ceva ce a fost înțeles în forma sa expresă; el constituie explicitarea. Îndeletnicirea care pune în joc atît privirea-ambientală cît și explicitarea și care are de-a face cu ființarea-la-îndemînă din lumea ambiantă, îndeletnicirea care „vede" cutare sau cutare lucru *ca* masă, ușă, trăsură sau pod nu are nevoie să ex-pună printr-un *enunț* cu valoare de definiție ceea ce a fost explicitat la nivelul privirii-ambientale. Orice vedere pură antepredicativă a ființării-la-îndemînă este în ea însăși deja înțelegător-explicitativă. Însă nu tocmai absența acestui „ca" e cea care constituie puritatea unei perceperi pure? Modul de a vedea pe care îl pune în joc această privire este de fiecare dată deja înțelegător-explicitativ. El adăpostește în sine forma expresă a relațiilor de trimitere (forma expresă a lui „pentru-a") ce aparțin totalității de meniri funcționale de la care pornind poate fi înțeles ceea ce e pur și simplu întîlnit. Articularea a ceea ce este înțeles prin aducerea-în-apropiere explicitativă a ființării pe firul călăuzitor al lui „ceva ca ceva" *precedă* enunțul tematic privitor la ceea ce a fost înțeles. Nu într-un astfel de enunț apare „ca"-ul pentru prima oară, ci aici el este doar pentru prima oară exprimat; acest lucru este posibil doar în măsura în care el subzistă deja ca ceva exprimabil. Faptul că, atunci cînd considerăm pur și simplu un lucru, forma expresă a unei enunțări poate să lipsească nu ne îndreptățește defel să refuzăm acestei simple vederi orice explicitare cu funcție de articulare, în speță structura de „ca". Simpla vedere a lucrurilor celor mai apropiate, care survine ori de cîte ori avem de-a face cu ceva, poartă în sine în chip atît de originar structura de explicitare încît, pentru a sesiza ceva *făcînd abstracție de „ca"*, e nevoie din partea noastră de o anumită schimbare de atitudine. Cînd pur și simplu fixăm cu privirea ceva, faptul-de-a-ne-limita-la-ceea-ce-avem-în-față este echivalent cu

o *încetare a înțelegerii*. Această sesizare care face abstracție de „ca" este o privațiune a acelei vederi prin care *pur și simplu* înțelegem și ea nu e mai originară decît această vedere, ci e derivată din ea. Faptul că, ontic vorbind, „ca"-ul rămîne neexprimat nu trebuie să ne facă să cedăm tentației de a-l trece cu vederea în calitatea lui de factor constitutiv aprioric și existențial al înțelegerii.

Însă dacă noi nu percepem niciodată un ustensil aflat la-îndemînă fără a-l înțelege și explicita totodată și dacă acest fel de a percepe ne permite să întîlnim la nivelul privirii-ambienta-
[150] le ceva ca ceva, oare acest lucru nu înseamnă tocmai că în primă instanță noi experimentăm o pură ființare-simplu-prezentă și abia apoi o concepem *ca* ușă, *ca* adăpost etc.? Gîndind astfel, n-am face decît să răstălmăcim funcția specifică de deschidere a explicitării. Căci ea nu aruncă, ca să spunem așa, o „semnificație" peste nuditatea unei ființări-simplu-prezente și nici nu lipește o valoare pe ea; dimpotrivă, atunci cînd e întîlnită o ființare intramundană ca atare, această ființare are deja o menire funcțională care este deschisă o dată cu înțelegerea noastră despre lume și care este ex-pusă prin explicitare.

Ceea-ce-este-la-îndemînă este întotdeauna înțeles pornind de la totalitatea menirilor funcționale. Această totalitate nu are nevoie să fie sesizată în chip explicit printr-o explicitare tematică. Chiar dacă a traversat o astfel de explicitare, ea ajunge din nou să fie înțeleasă neanalitic. Și tocmai aflîndu-se în modul acesta ea constituie un fundament esențial al explicitării cotidiene ghidate de privirea-ambientală. De fiecare dată, această explicitare își are temeiul în „ceva avut dinainte", într-o *deținere-prealabilă* (*Vorhabe*). Conducîndu-ne la înțelegerea a ceva, explicitarea operează în ființa noastră de ordinul înțelegerii, în ființa raportată la o totalitate deja înțeleasă a menirilor funcționale. Cînd ceva este înțeles, dar rămîne încă învăluit, el ajunge la dezvăluire printr-o apropriere a lui care întotdeauna are loc sub ghidajul unei priviri ce fixează acel ceva în raport cu care ceea ce este înțeles trebuie să fie explicitat. De fiecare dată, explicitarea își are temeiul în „ceva văzut dinainte", într-o *privire-prealabilă* (*Vorsicht*), care „deschide", în direcția unei anumite explicitabilități, ceea ce a fost luat în deținerea-prealabilă. Lu-

crul înțeles, care e menținut în deținerea-prealabilă și pe care îl vizăm prin privirea-prealabilă, devine conceptualizabil o dată cu explicitarea. Explicitarea poate să extragă din însăși ființarea ce trebuie explicitată modul corespunzător de a o concepe; sau explicitarea poate, dimpotrivă, să prindă ființarea în concepte cărora această ființare, potrivit felului ei de a fi, li se opune. Însă oricum ar sta lucrurile — explicitarea s-a decis deja, definitiv sau condiționat, pentru un anumit mod de concepere; ea își are temeiul în „ceva conceput dinainte", într-o *concepere-prealabilă* (*Vorgriff*).

Explicitarea a ceva ca ceva este fundată în chip esențial în deținerea-prealabilă, în privirea-prealabilă și în conceperea-prealabilă. Explicitarea nu este niciodată o sesizare lipsită de presupoziții a ceva care ne este dat pur și simplu. Chiar și atunci cînd e vorba de o explicitare specifică și concretă, de pildă de interpretarea exactă a unui text, și ne place să invocăm „ceea ce avem sub ochi", chiar și atunci ceea ce în primă instanță „avem sub ochi" nu este nimic altceva decît opinia prezumată, de la sine înțeleasă și nediscutată, a celui ce explicitează; această opinie este prezentă în chip necesar în orice abordare explicitativă și ea este din capul locului „postulată" o dată cu explicitarea, adică o dată cu ceea ce a fost dat de la bun început prin deținerea-prealabilă, privirea-prealabilă și conceperea-prealabilă.

Cum trebuie conceput caracterul acestui „prealabil"? Îl concepem cu adevărat dacă vorbim formal de „apriori"? De ce înțelegerea, pe care am desemnat-o ca existențial fundamental al *Dasein*-ului, are această structură? Și cum anume se raportează structura de „ca", aparținînd lucrului explicitat ca atare, [151]
la structura „prealabilului"? Este limpede că acest fenomen al structurii de „ca" nu poate fi desfăcut „în bucăți". Exclude însă acest lucru o analitică originară? Trebuie oare să privim asemenea fenomene ca „ultime"? Dar chiar și atunci persistă întrebarea: de ce? Sau poate structura de „prealabil" a înțelegerii și structura de „ca" a explicitării arată o corelație existențial-ontologică cu fenomenul proiectului? Și acesta nu cumva trimite la o constituție originară a ființei *Dasein*-ului?

Înainte de a răspunde la aceste întrebări — pînă acum sîntem departe de a fi pregătiți cum trebuie pentru a o face — tre-

buie să cercetăm dacă ceea ce a devenit vizibil ca structură de „prealabil" a înțelegerii și ca structură de „ca" a explicitării nu reprezintă deja el însuși un fenomen unitar, de care se face uz din plin în problematica filozofică, fără însă ca unei utilizări atît de universale să ajungă să-i corespundă originaritatea unei explicații ontologice.

Prin proiectarea specifică înțelegerii, ființarea este deschisă în posibilitatea ei. Caracterul de posibilitate corespunde de fiecare dată felului de a fi al ființării înțelese. Ființarea intramundană în general este proiectată către lume, în speță către un ansamblu de semnificativitate, în ale cărei relații de trimitere preocuparea, ca fapt-de-a-fi-în-lume, s-a fixat din capul locului. Atunci cînd, o dată cu ființa *Dasein*-ului, ființarea intramundană este des-coperită, adică atunci cînd ea ajunge să fie înțeleasă, spunem că ea are *sens*. Însă ceea ce este înțeles, riguros vorbind, nu este sensul, ci ființarea, în speță ființa. Sensul este acel ceva în care se menține inteligibilitatea a ceva. Numim sens ceea ce poate fi articulat printr-o deschidere prin care înțelegem. *Conceptul de sens* circumscrie structura formală a ceea ce aparține în chip necesar acelui ceva pe care explicitarea prin care înțelegem îl articulează. *Sensul este „către ce"-ul proiectului de la care pornind ceva devine inteligibil ca ceva; iar acest „către ce" își primește structura de la deținerea-prealabilă, privirea-prealabilă și conceperea-prealabilă.* În măsura în care înțelegerea și explicitarea alcătuiesc constituția existențială a ființei locului-de-deschidere, sensul trebuie conceput ca structură formal-existențială a stării de deschidere ce aparține înțelegerii. Sensul este un existențial al *Dasein*-ului, și nicidecum o proprietate care se atașează ființării, care se află „în spatele" ei sau care plutește undeva ca un „tărîm intermediar". Sens (*Sinn*) nu „are" decît *Dasein*-ul, în măsura în care starea de deschidere a faptului-de-a-fi-în-lume poate fi „umplută" cu ființarea des-coperibilă în această stare de deschidere. *De aceea numai D a s e i n-ul poate fi cu sens (sinnvoll) sau fără sens (sinnlos).* Ceea ce înseamnă: ființa sa proprie și ființarea deschisă o dată cu ea pot fi asimilate prin înțelegere sau pot să cadă în raza ne-înțelegerii.

[152] Dacă acceptăm această interpretare fundamental ontologic-existențială a conceptului de „sens", atunci trebuie ca orice

ființare care nu are felul de a fi al *Dasein*-ului să fie concepută ca *lipsită-de-sens* (*unsinniges*), ca esențial lipsită de sens. „Lipsit-de-sens" nu pune aici în joc o valorizare, ci este expresia unei determinări ontologice. *Și numai ceea ce este lipsit-de-sens (unsinnig) poate să fie contrar-sensului, absurd (widersinnig).* Ceea-ce-este-simplu-prezent, în măsura în care *Dasein*-ul îl întîlnește, poate, ca să spunem așa, să ia cu asalt ființa *Dasein*-ului, de pildă evenimente naturale care pot irumpe distrugîndu-ne.

Și dacă ne întrebăm în privința sensului ființei, cercetarea noastră nu devine una „adîncă" și ea nu scoate la iveală nimic care s-ar afla în spatele ființei, ci ea nu face decît să întrebe în privința ființei înseși în măsura în care ființa intră în inteligibilitatea *Dasein*-ului. Sensul ființei nu poate niciodată să fie pus în opoziție cu ființarea sau cu ființa ca „temei" purtător al ființării, deoarece „temeiul" (*Grund*) nu este accesibil decît ca sens, chiar și atunci cînd el este „lipsă de temei" (*Abgrund*), abis al lipsei de sens.

Ca stare de deschidere a locului-de-deschidere, înțelegerea privește întotdeauna întregul faptului-de-a-fi-în-lume. În orice înțelegere a lumii, existența este înțeleasă o dată cu ea; și invers. În plus, orice explicitare se mișcă într-o structură de „prealabil" pe care am caracterizat-o deja. Orice explicitare care trebuie să contribuie la înțelegere trebuie deja să fi înțeles ceea ce este de explicitat. Acest fapt a fost întotdeauna remarcat, chiar dacă numai în privința modurilor derivate ale înțelegerii și explicitării, de pildă în interpretarea filologică. Aceasta ține de sfera cunoașterii științifice. O asemenea cunoaștere cere ca orice lucru să fie legitimat și astfel întemeiat în mod riguros. Dovada științifică nu are dreptul de a presupune deja ceea ce-i cade în sarcină spre întemeiere. Însă dacă explicitarea trebuie de fiecare dată să se miște în cuprinsul a ceea ce este înțeles și să se hrănească din el, cum ar putea ea să producă rezultate științifice fără să se miște în cerc, mai ales dacă, în plus, înțelegerea care e presupusă se mișcă înlăuntrul cunoașterii noastre comune despre oameni și lume? Însă *cercul*, potrivit regulilor celor mai elementare ale logicii, este *circulus vitiosus*. Iar atunci, demersul explicitativ din istoriografie se găsește *a priori* exclus din domeniul cunoașterii riguroase. Cîtă vreme acest fapt — în speță cer-

cul înțelegerii — nu poate fi eliminat, istoriografia trebuie să se împace cu gîndul unor posibilități de cunoaștere mai puțin riguroase. Într-o anumită măsură i se permite istoriografiei să compenseze acest neajuns prin invocarea „semnificației spirituale" a „obiectelor" ei. Dar chiar potrivit istoricilor înșiși, idealul ar fi desigur ca cercul să poată fi evitat și să apară speranța creării la un moment dat a unei istoriografii tot atît de independente de punctul de vedere al observatorului pe cît este, chipurile, cunoașterea naturii.

[153] *Însă dacă vedem în acest cerc un cerc vicios și căutăm soluții pentru a-l evita, sau chiar dacă doar îl „resimțim" ca pe o imperfecțiune inevitabilă, atunci actul înțelegerii este răstălmăcit din temelie.* Ceea ce ne interesează nu este să așezăm înțelegerea și explicitarea sub un anumit ideal de cunoaștere, care la rîndul lui nu e decît o specie degradată a înțelegerii, una care s-a rătăcit vrînd să împlinească sarcina legitimă a sesizării ființării-simplu-prezente în ininteligibilitatea ei esențială. Dimpotrivă, împlinirea condițiilor fundamentale ale unei explicitări posibile rezidă în a nu ne înșela în privința condițiilor esențiale de realizare a ei. Lucrul decisiv nu este ieșirea din cerc, ci intrarea în el în manieră corectă. Acest cerc al înțelegerii nu este o orbită pe care s-ar mișca un mod aleator al cunoașterii, ci este expresia *structurii* existențiale *de „prealabil"* a *Dasein*-ului însuși. Cercul nu trebuie coborît la rangul de cerc vicios și nici măcar privit cu îngăduință. În el e adăpostită o posibilitate pozitivă de cunoaștere, una originară prin excelență, care desigur nu este surprinsă într-o manieră autentică decît atunci cînd explicitarea a înțeles că sarcina ei primă, constantă și ultimă nu este niciodată de a permite ca deținerea-prealabilă, privirea-prealabilă, conceperea-prealabilă să ne fie livrate prin intuiții de moment sau prin concepte populare, ci, elaborînd aceste structuri prealabile, ea e chemată să asigure tema științifică pornind de la lucrurile însele. Deoarece înțelegerea, potrivit sensului ei existențial, este putința-de-a-fi a *Dasein*-ului însuși, presupozițiile ontologice ale cunoașterii istoriografice depășesc în chip fundamental ideea de rigoare a celor mai exacte științe. Matematica nu este mai riguroasă decît istoria, ci doar sfera ei este mai restrînsă privitor la fundamentele existențiale care sînt relevante pentru ea.

„Cercul" în înțelegere aparține structurii sensului, fenomen care este înrădăcinat în constituția existențială a *Dasein*-ului, adică în înțelegerea care explicitează. Ființarea care, ca fapt-de-a-fi-în-lume, are ca miză însăși ființa sa are o structură ontologică circulară. Dacă totuși luăm aminte că „cercul", ontologic vorbind, aparține unui fel de a fi propriu simplei-prezențe (adică subzistenței), trebuie în general să evităm ca prin acest fenomen să caracterizăm ontologic ceva precum *Dasein*-ul.

§ 33. *Enunțul ca mod derivat al explicitării*

Orice explicitare își are temeiul în înțelegere. Ceea ce este articulat ca atare prin explicitare și prefigurat în general prin înțelegere ca ceva articulabil este sensul. În măsura în care enunțul („judecata") își are temeiul în înțelegere și reprezintă o formă [154] derivată prin care explicitarea se împlinește, el „are" *la rîndul lui* un sens. Și totuși acest sens nu poate fi definit ca ceva care survine „într"-o judecată laolaltă cu judecarea însăși. Analiza explicită a enunțului în contextul prezent are mai multe scopuri.

În primul rînd, se poate demonstra, cînd e vorba de enunț, în ce fel structura lui „ca" — constitutivă pentru înțelegere și explicitare — poate fi modificată. Înțelegerea și explicitarea sînt astfel și mai bine puse în evidență. În al doilea rînd, analiza enunțului are o poziție privilegiată în problematica ontologiei fundamentale, deoarece în perioada decisivă a începuturilor ontologiei antice, λόγος-ul a funcționat ca unic fir călăuzitor pentru accesul la ființarea autentică și pentru determinarea ființei acestei ființări. În sfîrșit, enunțul trece, din vechime și pînă în ziua de azi, drept „locul" primordial și autentic al *adevărului*. Acest fenomen al adevărului este atît de strîns legat de problema ființei încît cercetarea de față, așa cum va decurge în continuare, se va izbi în chip necesar de problema adevărului; de altminteri ea se află deja, deși în chip neexplicit, în această dimensiune. Analiza enunțului trebuie să contribuie la pregătirea acestei problematici.

În cele ce urmează, vom da termenului *enunț* trei semnificații. Ele sînt extrase din fenomenul astfel desemnat, sînt interdependente și delimitează, în unitatea lor, structura deplină a enunțului.

1. Enunțul înseamnă în chip primordial *punere în evidență.* În felul acesta păstrăm sensul originar de λόγος ca ἀπόφανσις: a face ființarea să se vadă pornind de la ea însăși. În enunțul „ciocanul este prea greu", ceea ce este des-coperit pentru privire nu este un „sens", ci o ființare în modalitatea calității-de-a-fi-la-îndemînă care-i e proprie. Chiar și atunci cînd această ființare nu este îndeajuns de aproape pentru a fi apucată și „văzută", punerea în evidență are în vedere ființarea însăși, și nu, să zicem, o pură reprezentare a acesteia, fie că e vorba de ceva „pur reprezentat", fie de o stare psihică a celui care face enunțul, adică de reprezentarea sa despre această ființare.

2. Enunțul nu înseamnă nici mai mult nici mai puțin decît *predicație.* „Enunțăm" un „predicat" despre un „subiect"; subiectul e *determinat* de predicat. Potrivit acestei semnificații a enunțului, lucrul enunțat nu este predicatul, ci „ciocanul însuși". Pe de altă parte, elementul care constituie enunțul, adică cel ce determină, rezidă, dimpotrivă, în „prea greu". Lucrul enunțat, potrivit celei de a doua semnificații a enunțului, în speță determinatul ca atare, a suferit, prin raport cu lucrul enunțat, potrivit
[155] primei semnificații a enunțului, o îngustare de conținut. Orice predicație nu este ceea ce ea este decît ca punere în evidență. A doua semnificație a enunțului își are fundamentul în prima. Elementele articulației predicative — subiect și predicat — se nasc înăuntrul punerii în evidență. Nu prin determinare ajungem să des-coperim mai întîi ceea-ce-se-arată ca atare — în speță ciocanul —, ci, atunci cînd are loc determinarea, vederea este *restrînsă* în primă instanță la ceea-ce-se-arată, astfel încît, prin *restrîngerea* explicită a privirii, ceea-ce-este-manifest este făcut *în chip explicit* manifest în determinația sa. Față de ceea ce e deja manifest — ciocanul care e prea greu —, determinarea face mai întîi un pas înapoi; „punerea subiectului" reduce ființarea la „ciocanul acesta", cu scopul de a face să se vadă, prin chiar realizarea acestei reduceri, manifestul *în* caracterul său determinat ca unul ce poate fi determinat. Punerea subiectului, punerea predicatului și punerea lor laolaltă sînt pe de-a-ntregul „apofantice" în sensul riguros al cuvîntului.

3. Enunț înseamnă *comunicare,* rostire pur și simplu. În această ipostază, el are un raport direct cu enunțul în prima și în a

doua semnificație. El este fapt-de-a-face-ca-altul-să-vadă-laolaltă-cu-noi ceea ce a fost pus în evidență în modalitatea determinării. Faptul-de-a-face-ca-altul-să-vadă-laolaltă-cu-noi împărtășește cu un altul ființarea pusă în evidență în caracterul ei determinat. Ceea ce este „împărtășit" astfel este *ființa noastră raportată la* ființarea pusă în evidență, o ființă prin care vedem în comun. Trebuie să ne fie limpede că această *ființă raportată la...* este faptul-de-a-fi-în-lume, în speță în *acea* lume de la care pornind este întîlnită ființarea pusă în evidență. Fiind o comunicare-împărtășire înțeleasă în acest fel existențial, enunțul trebuie să fi fost exprimat. Ca lucru comunicat, ceea ce este enunțat poate fi „împărtășit" de către alții cu cel care enunță, fără ca ființarea pe care acesta a pus-o în evidență și a determinat-o să se afle în-preajma celorlalți, pentru a putea fi atinsă sau văzută. Ceea ce este enunțat poate fi „spus mai departe". Cercul comunicării reciproce bazate pe vedere se lărgește acum. Însă totodată, ceea ce e pus în evidență poate fi din nou învăluit o dată cu această spunere transmisă mai departe, deși chiar cunoașterea și cunoștințele care se nasc dintr-o asemenea vorbire din auzite continuă să aibă în vedere ființarea însăși și nu să „afirme", așa zicînd, un „sens valabil" care e pus pe seama ei. Chiar și vorbirea din auzite este un fapt-de-a-fi-în-lume și o ființă raportată la ceea ce e auzit.

Teoria „judecății", orientată către fenomenul „valabilității" și care este preponderentă în zilele noastre, nu va constitui aici obiectul unei discuții detaliate. Va fi suficient să trimitem la caracterul cu totul problematic al acestui fenomen de „valabilitate", care de la Lotze încoace este îndeobște prezentat ca un „fenomen originar" ireductibil. Faptul că el poate să joace acest rol este datorat exclusiv neclarității sale ontologice. „Problematica" ce s-a născut în jurul acestui idol verbal nu este mai puțin opacă. [156]
În primul rînd, valabilitatea are în vedere *„forma" de realitate* care îi revine conținutului judecății, în măsura în care acesta, spre deosebire de procesul „psihic" schimbător al judecății, rămîne neschimbat. Dacă se are în vedere felul în care a fost caracterizată întrebarea privitoare la ființă în genere în introducerea acestei lucrări, atunci cu greu ne vom putea aștepta ca „valabilitatea", în chip de „ființă ideală", să se distingă prin-

tr-o claritate ontologică aparte. În al doilea rînd, valabilitatea înseamnă atunci în același timp valabilitate a sensului judecății, care e valabil în raport cu „obiectul" vizat în judecată; în felul acesta, valabilitatea revine la semnificația de *„validitate obiectivă"* și de obiectivitate în general. În sfîrșit, acest sens care este astfel „valabil" *cu privire la* ființare și care este valabil în el însuși „atemporal" este „valabil" încă o dată în sensul lui a fi valabil *pentru* oricine care judecă rațional. Valabilitate înseamnă acum *obligativitate*, „caracter universal-valabil". Chiar dacă s-ar pleda pentru o teorie „critică" a cunoașterii, potrivit căreia subiectul nu „se revarsă" „propriu-zis" înspre obiect, atunci validitatea ca valabilitate a obiectului — obiectivitatea — este întemeiată pe conținutul de valabilitate al sensului adevărat (!). Cele trei semnificații evidențiate ale lui a fi valabil — ca mod al ființei idealului, ca obiectivitate, ca obligativitate — nu numai că sînt opace în ele însele, ci în chip constant se confundă una cu alta. Prudența metodologică ne cere să nu alegem asemenea concepte nesigure ca fir călăuzitor pentru interpretare. Noi nu restrîngem mai întîi conceptul de sens la semnificația de „conținut al judecății", ci îl înțelegem ca fenomen existențial pe care deja l-am caracterizat, în cuprinsul acestuia devenind vizibil în genere cadrul formal a ceea ce poate fi deschis prin înțelegere și articulat prin explicitare.

Dacă strîngem laolaltă, într-o privire unitară asupra întregului fenomen, cele trei semnificații analizate ale „enunțului", atunci putem avansa următoarea definiție: *enunțul este punere în evidență care dă o determinare și care comunică.* Rămîne însă să ne întrebăm cu ce drept concepem noi în general enunțul ca mod al explicitării. Dacă el este așa ceva, atunci trebuie să reapară în el structurile esențiale ale explicitării. Punerea în evidență pe care o realizează enunțul se împlinește pe temeiul a ceea ce a fost deja deschis prin înțelegere, respectiv des-coperit la nivelul privirii-ambientale. Enunțul nu este un comportament desprins de orice, care, prin el însuși și în chip primordial, ar putea deschide ființarea în genere, ci el se menține dintotdeauna pe temeiul faptului-de-a-fi-în-lume. Ceea ce am arătat mai înainte[9] referi-

---

[9] Cf. § 13, p. [59] și urm.

tor la cunoașterea lumii este în aceeași măsură valabil și pentru enunț. El are nevoie de o deținere-prealabilă a ceea ce a fost în genere deschis, adică a acelui ceva pe care el îl pune în evidență dîndu-i o determinare. În plus, în orice abordare care își propune să dea o determinare este implicată deja o perspectivă obținută în prealabil asupra a ceea ce urmează să fie enunțat. Privința în care ființarea dată dinainte este vizată e cea care preia, o dată cu împlinirea determinării, funcția determinantului. Enunțul are nevoie de o privire-prealabilă prin care predicatul ce trebuie degajat și atribuit este, așa zicînd, desprins din starea lui de incluziune neexplicită în ființarea însăși. În calitatea lui de comunicare ce determină, enunțului îi aparține de fiecare dată o articulare și această articulare se petrece la nivelul semnificației; enunțul aduce cu sine un anumit mod de a concepe ceea ce a fost pus în evidență: ciocanul este greu, greutatea aparține ciocanului, ciocanul are proprietatea de a fi greu. Conceperea-prealabilă, care este întotdeauna implicată în enunț, trece cel mai adesea neobservată, deoarece limba ascunde de fiecare dată în sine un mod de a concepe pe deplin constituit. Întocmai ca și explicitarea, enunțul își are în chip necesar fundamentele existențiale în deținerea-prealabilă, în privirea-prealabilă și în conceperea-prealabilă. [157]

Însă în ce măsură devine enunțul un mod *derivat* al explicitării? Ce s-a modificat în el? Această modificare o vom putea pune în evidență dacă ne vom concentra asupra acelor cazuri-limită de enunțuri care în logică trec drept normale și care sînt date ca exemple pentru „cele mai simple" fenomene de tip enunțiativ. Ceea ce logica își ia drept temă atunci cînd enunță o propoziție categorică de genul „ciocanul este greu", ea a înțeles deja, înaintea oricărei analize, „în chip logic". „Sensul" propoziției „obiectul-ciocan are proprietatea de a fi greu" este deja presupus, chiar dacă el rămîne neexaminat. La nivelul privirii-ambientale pe care o pune în joc preocuparea nu există „mai întîi" asemenea enunțuri. Însă, ce-i drept, privirea-ambientală își are modalitățile ei specifice de explicitare care, în comparație cu „judecata teoretică" amintită, pot suna astfel: „Ciocanul este prea greu" sau mai degrabă: „Ciocanul ăsta e prea greu; dă-mi-l pe celălalt!" Realizarea originară a explicitării nu rezi-

dă într-o propoziție enunțiativă teoretică, ci într-o privire-ambientală izvorîtă din preocupare, care îndepărtează sau schimbă unealta improprie, „fără ca pentru asta să irosească cuvinte". Din faptul că lipsesc cuvintele nu trebuie să se conchidă că explicitarea lipsește. Pe de altă parte, explicitarea *exprimată* la nivelul privirii-ambientale nu este în chip necesar deja un enunț în sensul în care l-am definit pe acesta. *Care sînt atunci modificările existențial-ontologice prin care enunțul ia naștere din explicitarea realizată la nivelul privirii-ambientale?*

Ființarea care se află în deținerea-prealabilă, bunăoară ciocanul, este în primă instanță la-îndemînă ca ustensil. Dacă această
[158] ființare devine „obiect" al unui enunț, atunci, de îndată ce facem acest enunț, survine o mutație în deținerea-prealabilă. Se trece de la acel ceva *aflat la-îndemînă, cu care* avem de-a face atunci cînd realizăm ceva, la acel ceva *„despre care"* vorbește enunțul și pe care el îl pune în evidență. Deținerea-prealabilă este ațintită de astă dată asupra a ceea ce este simplu-prezent în ființarea-la-îndemînă. *Prin* simpla-privire și *pentru* ea, ființarea-la-îndemînă devine învăluită ca ființare-la-îndemînă. Prin acest mod de a des-coperi calitatea-de-a-fi-simplă-prezență și care totodată acoperă calitatea-de-a-fi-la-îndemînă, ființarea-simplu-prezentă pe care o întîlnim este determinată în al său fapt-de-a-fi-simplă-prezență-în-cutare-sau-cutare-fel. De-abia acum este deschis accesul la ceva de genul *proprietăților*. Cînd enunțul determină ființarea-simplu-prezentă, el o face vorbind despre ea *ca* despre un „ce", iar acest „ce" este extras *din* ființarea-simplu-prezentă ca atare. Structura de „ca" a explicitării cunoaște astfel o modificare. „Ca"-ul, avînd funcția de apropriere a ceea ce a fost înțeles, nu mai ajunge la o totalitate a menirilor funcționale. În ce privește posibilitățile sale de articulare a relațiilor de trimitere, el pierde contactul cu semnificativitatea care, ca atare, constituie mundaneitatea lumii ambiante. „Ca"-ul este împins înapoi pe planul uniform al ființării care nu e decît simplă-prezență. El decade, ajungînd să fie doar acea structură prin care nu facem decît să vedem ființarea-simplu-prezentă și să-i dăm o determinare. Această nivelare a „ca"-ului originar, propriu explicitării de la nivelul privirii-ambientale, prin transformarea lui în „ca"-ul prin care determinăm calitatea-de-a-fi-simplă-pre-

zență, este privilegiul enunțului. Numai astfel obține el posibilitatea de a pune în mod pur în lumină prin simpla privire considerativă.

Astfel, enunțul nu poate tăgădui faptul că el provine ontologic din explicitarea de ordinul înțelegerii. „Ca"-ul originar al explicitării (ἑρμηνεία) care înțelege la nivelul privirii-ambientale îl vom numi „ca"-ul existențial-*hermeneutic* spre deosebire de „ca"-ul *apofantic* al enunțului.

Între explicitarea încă pe-de-a-ntregul învăluită în înțelegerea izvorîtă din preocupare și cazul extrem opus al unui enunț teoretic în marginea unei ființări-simplu-prezente există o mulțime de trepte intermediare: enunțuri despre evenimente din lumea ambiantă, descrieri ale ființării-la-îndemînă, „raporturi despre o situație", înregistrarea și stabilirea unei „stări de fapt", descrierea unei situații, relatarea unor incidente. Aceste „propoziții" nu pot fi reduse la propoziții enunțiative teoretice decît dacă vrem să le pervertim în chip esențial sensul. Asemeni propozițiilor enunțiative, ele își au „originea" în explicitarea de la nivelul privirii-ambientale.

O dată cu progresul cunoașterii privitoare la structura λόγος-ului, era inevitabil ca acest fenomen al „ca"-ului apofantic să fie luat în considerație într-o formă sau alta. Felul în care acesta a fost văzut în primă instanță nu este cîtuși de puțin întîmplător și el n-a întîrziat să se facă simțit în istoria ulterioară a logicii.

Considerat filozofic, λόγος-ul însuși este o ființare, iar potrivit orientării ontologiei antice el este o ființare-simplu-prezentă. [159]
În primă instanță cuvintele sînt simplu-prezente, adică ele pot fi aflate exact cum pot fi aflate lucrurile, și la fel se petrece și cu suita de cuvinte în care λόγος-ul se exprimă. Această primă căutare a structurii λόγος-ului ca simplă-prezență găsește o *simplă-prezență-împreună* a mai multor cuvinte. Ce anume fundează unitatea acestui „împreună"? Ea rezidă, așa cum Platon a înțeles, în aceea că λόγος-ul este întotdeauna λόγος τινός. Prin λόγος devine manifestă o ființare, iar din perspectiva ei cuvintele sînt așezate împreună într-un *singur* întreg verbal. Aristotel a mers și mai departe; orice λόγος este deopotrivă σύνθεσις și διαίρεσις; el nu este sau una — bunăoară „judecată afirmativă" —, sau alta — „judecată negativă". Dimpotrivă, orice enunț, fie el afir-

mativ sau negativ, adevărat sau fals, este deopotrivă de originar σύνθεσις *și* διαίρεσις. Punerea în lumină înseamnă luare împreună și separare. Ce-i drept, Aristotel nu a împins întrebarea sa analitică pînă la punctul în care să survină următoarea problemă: care este fenomenul care, înăuntrul structurii λόγος-ului, permite și chiar ne obligă să caracterizăm fiecare enunț ca sinteză și diereză?

Fenomenul care ar trebui atins cînd vorbim despre structurile formale de „legare" și „separare", mai exact despre unitatea acestora, este fenomenul de „ceva ca ceva". Potrivit acestei structuri, ceva este înțeles prin trimitere la ceva; el este luat împreună cu el, în speță în așa fel încît această confruntare *care survine în înțelegere* ia în același timp separat, *explicitînd* și articulînd, ceea ce a fost luat împreună. Dacă fenomenul lui „ca" rămîne acoperit și mai ales dacă originea sa existențială în „ca"-ul hermeneutic este învăluită, atunci abordarea fenomenologică dată de Aristotel analizei λόγος-ului se destramă într-o superficială „teorie a judecății", potrivit căreia judecata este o legare, respectiv o separare de reprezentări și concepte.

Legarea și separarea pot fi apoi formalizate pînă la nivelul unei „relații". Prin intervenția logicii, judecata se dizolvă într-un sistem de „coordonări", ea devine obiectul unui „calcul", nu însă și tema unei interpretări ontologice. Posibilitatea și imposibilitatea înțelegerii analitice a lui σύνθεσις și διαίρεσις, a „relației" din cuprinsul judecății în genere, sînt strîns legate de stadiul în care se găsește de fiecare dată problematica ontologică fundamentală.

Cît de mult se face resimțită această problematică în interpretarea λόγος-ului și, invers, printr-o stranie retroacție, conceptul de „judecată" în problematica ontologică, ne-o arată fenomenul *copulei*. Cînd luăm în considerare acest „element de legătură", devine limpede că în primă instanță structura de sinteză este
[160] abordată ca de la sine înțeleasă și de asemenea că ea și-a păstrat funcția de standard al interpretării. Dacă, însă, caracteristicile formale de „relație" și „legătură" nu pot să contribuie cu nimic din punct de vedere fenomenal la analiza structurală de conținut a λόγος-ului, atunci rezultă că în cele din urmă fenomenul pe care îl avem în vedere cînd folosim termenul „copulă"

nu are nimic de-a face cu o legătură și o legare. Interpretarea lui „este", fie că e exprimată în chip expres prin limbă, fie că e indicată prin desinența verbală, ne trimite însă atunci la contextul de probleme al analiticii existențiale, în cazul în care enunțurile și înțelegerea ființei sînt posibilități existențiale de a fi ale *Dasein*-ului însuși. Elaborarea întrebării privitoare la ființă (cf. partea I, secțiunea a treia) va întîlni de altminteri din nou acest fenomen specific de ființă cu care avem de-a face în cuprinsul λόγος-ului.

Ceea ce ne-am propus deocamdată a fost doar să arătăm, dovedind felul în care enunțul derivă din explicitare și înțelegere, că „logica" λόγος-ului își are rădăcinile în analitica existențială a *Dasein*-ului. Cunoscînd totodată faptul că interpretarea λόγος-ului este ontologic insuficientă, am putut vedea mai limpede că ontologia antică este lipsită de o bază metodologică originară. Λόγος-ul este experimentat ca ființare-simplu-prezentă, este interpretat ca atare și, deopotrivă, ființarea pe care el o pune în evidență are sensul simplei-prezențe. Acest sens al ființei rămîne nediferențiat ca atare și lipsit de orice relief în raport cu alte posibilități de ființă, astfel încît ființa care are sensul formal al faptului-de-a-fi-ceva se contopește totodată cu acel sens, fără ca astfel să putem obține fie măcar și o delimitare regională bine marcată a acestor două domenii.

§ 34. Faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere și discursul. Limba

Existențialii fundamentali care constituie ființa locului-de-deschidere, adică starea de deschidere a faptului-de-a-fi-în-lume, sînt situarea afectivă și înțelegerea. Înțelegerea adăpostește în sine posibilitatea explicitării, adică a apropierii a ceea ce este înțeles. În măsura în care situarea afectivă este la fel de originară ca înțelegerea, ea presupune un anumit grad de înțelegere. Tot astfel, ei îi corespunde și o anumită explicitabilitate. Atunci cînd am discutat enunțul, am văzut că el este un derivat al explicitării și că reprezintă un caz extrem al acesteia. Lămurirea celei de a treia semnificații a enunțului — enunțul în calitate de comunicare (rostire pur și simplu) — ne-a condus

la conceptele de „spunere" și „vorbire", care, cu bună știință, n-au fost pînă acum luate în discuție. Faptul că limba devine, *acum abia*, tema noastră vrea să arate că acest fenomen își are rădăcinile în constituția existențială a stării de deschidere a *Dasein*-ului. *Fundamentul existențial-ontologic al limbii (Sprache) este*
[161] *discursul (Rede)*. Acest fenomen a fost deja constant utilizat în interpretarea de pînă acum a situării afective, a înțelegerii, a explicitării și a enunțului, însă fără să-l fi implicat în analiza tematică.

Discursul este, existențial vorbind, tot atît de originar ca situarea afectivă și înțelegerea. Inteligibilitatea, chiar înainte de a interveni o explicitare care să o aproprieze, este din capul locului una articulată. Discursul este articularea inteligibilității. De aceea el se află deja la temeiul explicitării și enunțului. Ceea ce este articulabil prin explicitare și astfel, chiar mai originar, prin discurs este tocmai ceea ce am numit „sens". Ceea ce este articulat ca atare prin articularea pe care o aduce cu sine discursul îl numim acum ansamblu de semnificații. Acesta poate fi descompus în semnificații. Semnificațiile, în speță ceea ce a fost articulat din sfera a ceea ce poate fi articulat, sînt întotdeauna purtătoare de sens. Dacă discursul, adică articularea inteligibilității locului-de-deschidere, este un existențial originar al stării de deschidere, iar aceasta este constituită primordial prin faptul-de-a-fi-în-lume, atunci discursul, la rîndul lui, trebuie să aibă în chip esențial un fel de a fi specific *mundan*. Inteligibilitatea, inteligibilitate care presupune deopotrivă și situarea afectivă, proprie faptului-de-a-fi-în-lume, *se exprimă ca discurs*. Ansamblul de semnificații al inteligibilității *ajunge la cuvînt*. Semnificațiilor li se alătură cuvinte. Ceea ce însă nu înseamnă că avem de-a face cu lucruri-cuvinte prevăzute cu semnificații.

Exteriorizarea prin rostire a discursului este limba. Această totalitate de cuvinte prin care discursul își are propria lui ființă „mundană" devine astfel, ca ființare intramundană, ceva ce poate fi aflat asemeni unei ființări-la-îndemînă. Limba poate fi spartă în lucruri-cuvinte simplu-prezente. Discursul este, existențial vorbind, limbă, deoarece ființarea a cărei stare de deschidere el o articulează la nivel de semnificație are felul de a fi al faptului-de-a-fi-în-lume, unul aruncat și dependent de „lume".

În calitatea lui de constituție existențială a stării de deschidere a *Dasein*-ului, discursul este constitutiv pentru existența acestuia. Vorbirii pe care o implică discursul îi aparțin, ca posibilități ale sale, *ascultarea* și *tăcerea*. În aceste fenomene, funcția constitutivă a discursului pentru existențialitatea existenței devine pentru prima dată pe de-a-ntregul limpede. Dar ceea ce se impune în primă instanță este degajarea și elaborarea structurii discursului ca atare.

Actul discursiv este articularea sub formă de „semnificații" a inteligibilității faptului-de-a-fi-în-lume, căruia îi aparține faptul-de-a-fi-laolaltă și care se menține de fiecare dată într-o modalitate determinată a faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în spațiul preocupării. Acest fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul este unul discursiv, în măsura în care aprobăm, tăgăduim, pretindem, avertizăm, rostim ceva, consultăm pe un altul, intervenim în favoarea cuiva, „producem enunțuri", ca și în măsura în care vorbim sub forma „ținerii unui discurs". Actul discursiv este discurs despre... Acest ceva *despre care* vorbim în discurs nu are în chip necesar — și cel mai adesea el chiar nu are deloc — caracterul de temă a unui enunț determinativ. Pînă și un ordin **[162]** are un „despre" al său; dorința de asemenea. Intervenția în favoarea cuiva nu e lipsită nici ea de un „despre". Discursul are în chip necesar acest moment structural, deoarece el contribuie la constituirea stării de deschidere proprii faptului-de-a-fi-în-lume, fiind astfel modelat în structura lui proprie după această constituție fundamentală a *Dasein*-ului. Lucrul despre care vorbim în discurs (*das Beredete*) este „abordat" (*angeredet*) întotdeauna într-o privință anume și în anumite limite. În orice discurs (*Rede*) există *ceva spus ca atare în discurs* (*ein Geredetes als solches*), ceva rostit ca atare ori de cîte ori e vorba de o dorință, de o interogare, de o exprimare cu privire la ceva. Prin acest ceva care e rostit discursul se comunică.

Așa cum analiza a arătat deja, fenomenul *comunicării* trebuie înțeles într-un sens ontologic larg. „Comunicarea" enunțiativă, în care, de pildă, se dau informații, este un caz particular al comunicării concepute în chip fundamental existențial. Prin aceasta din urmă se constituie articularea faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul la nivelul înțelegerii. Prin ea ne este „împărtășită"

situarea afectivă comună și înțelegerea pe care o presupune ființa-laolaltă. Comunicarea nu este niciodată ceva asemeni unui transport de trăiri, să spunem al unor păreri și dorințe, din interiorul unui subiect în interiorul altuia. *Dasein*-ul-laolaltă este deja în chip esențial manifest în situarea afectivă comună și în înțelegerea comună. Prin discurs, ființa-laolaltă este „explicit" *împărtășită*, ceea ce înseamnă că ea *este* deja ca ființă laolaltă, numai că neîmpărtășită, în sensul că nu a fost luată în posesie și însușită ca atare.

Orice discurs despre..., care comunică prin ceea ce este spus în discurs, are totodată caracterul *exprimării de sine*. În discurs *Dasein*-ul se *ex*-primă nu deoarece în primă instanță el este încapsulat ca un „interior" care se opune unui exterior, ci deoarece, ca faptde-a-fi-în-lume, el este deja „afară" atunci cînd înțelege. Ceea ce este exprimat este tocmai faptul-de-a-fi-în-afară, adică felul de fiecare dată al situării afective (al dispoziției); iar aceasta, după cum am arătat, privește deplina stare de deschidere a faptului-de-a-sălășlui-în. Faptul-de-a-sălășlui-în și situarea afectivă ce-i corespunde sînt făcute manifeste în discurs și au drept indice lingvistic intonația, modulația, ritmul discursului, „felul de a vorbi". Comunicarea posibilităților existențiale ale situării afective, adică deschiderea existenței, poate să devină un țel propriu al discursului „poetic".

Discursul este articularea prin semnificații a inteligibilității pe care o presupune faptul-de-a-fi-în-lume și a situării afective care o însoțește. Discursului îi aparțin ca momente constitutive: „despre ce"-ul (lucrul despre care vorbim în discurs), ceea ce se spune ca atare în discurs, comunicarea și facerea manifestă. Acestea nu sînt proprietăți care pot fi sesizate doar la
[163] nivel empiric în limbă, ci sînt caracteristici existențiale ce-și au rădăcinile în constituția de ființă a *Dasein*-ului și care, ele chiar, fac ontologic cu putință ceva precum limba. În configurația lingvistică factică a unui discurs anume, unele din aceste momente pot foarte bine să lipsească, în speță să rămînă neobservate. Faptul că adesea ele *nu* ajung să fie exprimate „verbal" este doar semnul unui gen aparte de discurs, care, în măsura în care este discurs, trebuie de fiecare dată să aibă structurile amintite în totalitatea lor.

Încercările de a surprinde „esența limbii" s-au orientat întotdeauna către unul sau altul dintre aceste momente și ele au conceput limba mergînd pe firul călăuzitor al ideii de „expresie", de „formă simbolică", de comunicare ca „enunț", înțelegînd-o ca „împărtășire" a unor trăiri sau ca mod de „a da un chip" vieții. Însă chiar dacă am pune aceste diferite determinații fragmentare laolaltă într-o manieră sincretică, nu am dobîndi cîtuși de puțin o definiție pe deplin satisfăcătoare a limbii. Pentru că hotărîtoare rămîne elaborarea anterioară a întregului ontologic-existențial al structurii discursului pe temeiul analiticii *Dasein*-ului.

Legătura discursului cu înțelegerea și inteligibilitatea devine limpede dacă luăm în considerare o posibilitate existențială ce aparține însuși actului discursiv, în speță ascultarea. Nu e defel întîmplător că atunci cînd nu am auzit „bine" spunem că nu am „înțeles". Ascultarea este constitutivă pentru actul discursiv. Și întocmai cum emisia verbală este întemeiată în discurs, tot astfel perceperea acustică este întemeiată în ascultare. Ascultarea spusei cuiva este modul existențial al *Dasein*-ului de a fi deschis ca ființă-laolaltă pentru celălalt. Putem chiar spune că ascultarea constituie deschiderea primordială și autentică a *Dasein*-ului pentru putința sa de a fi cea mai proprie, ca ascultare a vocii prietenului pe care fiecare *Dasein* îl poartă cu sine. *Dasein*-ul ascultă deoarece înțelege. Ca fapt-de-a-fi-în-lume laolaltă cu alții prin înțelegere, *Dasein*-ul este „ascultător" față de *Dasein*-ul laolaltă și față de el însuși și tocmai prin această „ascultare" el își realizează apartenența. Faptul-de-a-se-asculta-unul-pe-altul, prin care prinde chip ființa-laolaltă, are ca modalități posibile: faptul de a urma pe cineva, de a-l însoți, dar și modurile privative, precum refuzul de a asculta, împotrivirea, sfidarea, întoarcerea spatelui.

Pe baza acestei putințe existențiale de a asculta, care este una primordială, devine posibil ceva precum *auzirea*, care, ea însăși, este fenomenal vorbind mai originară decît ceea ce în psihologie se determină ca fiind „mai întîi" auzire, în speță sesizarea tonurilor și perceperea sunetelor. Auzirea are, la rîndul ei, felul de a fi al ascultării care presupune înțelegerea. „Mai întîi" noi nu auzim niciodată zgomote și complexe sonore, ci mașina care huruie sau motocicleta. Auzim coloana în marș, auzim crivățul, ciocănitoarea, auzim focul trosnind.

[164] E nevoie de o atitudine foarte artificială și complicată a minții pentru „a auzi" un „zgomot pur". Însă faptul că noi auzim mai întîi motociclete și mașini este dovada fenomenală că *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume se află, de fiecare dată deja, *în-preajma* ființării-la-îndemînă intramundane și nicidecum mai întîi în-preajma „senzațiilor" al căror vălmășag ar trebui să primească în prealabil o formă pentru a da naștere trambulinei de pe care subiectul să poată sări pentru a avea în sfîrșit acces la o „lume". Fiind determinat în chip esențial prin înțelegere, *Dasein*-ul este mai întîi în-preajma a ceea ce este înțeles.

Chiar și în ascultarea explicită a discursului altuia înțelegem mai întîi ceea ce se spune, mai precis noi sîntem deja din capul locului cu celălalt în-preajma ființării despre care este vorba în discurs. Ar fi *greșit* să spunem că auzim mai întîi ceea ce este exprimat în emisia verbală. Chiar și atunci cînd vorbirea e neclară sau cînd limba ne este străină, auzim mai întîi cuvinte *inteligibile* și nu o multitudine de elemente tonale.

Cînd ascultăm „în chip natural" un discurs care vorbește despre ceva, putem desigur auzi în același timp felul în care lucrul e spus, „dicția", și totuși asta se întîmplă numai dacă am apucat deja să înțelegem ceea ce e spus în discurs; căci numai astfel apare posibilitatea de a aprecia dacă felul în care lucrul e spus se potrivește cu lucrul despre care este vorba în chip tematic în discurs.

La fel, discursul care vine în replică în calitate de răspuns rezultă în primă instanță în chip direct din înțelegerea lucrului despre care se vorbește în discurs și care a fost deja „împărtășit" prin ființa-laolaltă.

Numai atunci cînd e dată posibilitatea existențială a actului discursiv și a ascultării, numai atunci cineva poate auzi. Cine „nu știe să asculte" și „trebuie să simtă pe pielea lui", acela este pesemne cu totul capabil — și tocmai de aceea — să audă*. Cînd nu facem decît să ascultăm în dreapta și în stînga, avem de-a face cu o privație a înțelegerii pe care o presupune ascultarea. Actul discursiv și ascultarea își au temeiul în înțelegere. Iar înțelegerea nu ia naștere nici prin excesul de vorbe, nici prin pre-

---

* Heidegger face aici aluzie la proverbul german cu iz pedagogic *„Wer nicht hören kann, muß fühlen"* [„Cine nu știe să asculte va simți pe pielea lui"].

ocuparea expresă de a asculta ce se spune în jur. Numai cine în prealabil înțelege poate să audă.

Același fundament existențial îl are și o altă posibilitate esențială a actului discursiv, anume *tăcerea*. Cine tace în timpul unei convorbiri poate „să dea de înțeles", adică să ajute înțelegerii în chip mai autentic decît cel care nu-și drămuiește cuvîntul. A vorbi abundent despre ceva nu reprezintă defel o garanție pentru progresul înțelegerii. Dimpotrivă: vorbirea care nu se mai sfîrșește acoperă ceea ce este înțeles și îl aduce la o limpezime aparentă, în speță la incomprehensibilitatea trivialului. A tăcea nu înseamnă însă a fi mut. Invers, cine e mut are tendința de „a vorbi". Un om mut nu numai că nu a dovedit că poate tăcea, dar lui îi și lipsește orice posibilitate pentru a dovedi așa [165] ceva. Și cineva căruia, prin natura sa, nu îi stă în obicei să vorbească arată tot atît de puțin precum cel mut că el tace și că poate să tacă. Cine nu spune niciodată nimic nici nu poate, la un moment dat, să tacă. Numai în adevăratul discurs e cu putință tăcerea autentică. Pentru ca să poată să tacă, *Dasein*-ul trebuie să aibă ceva de spus, adică trebuie să dispună de o stare de deschidere autentică și bogată de sine însuși. Atunci discreția devine manifestă și „flecăreala" este suprimată. Ca mod al actului discursiv, discreția articulează atît de originar inteligibilitatea pe care o pune în joc *Dasein*-ul, încît tocmai din ea ia naștere adevărata putință de a asculta și faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul capătă deplină transparență.

Deoarece pentru ființa locului-de-deschidere, adică pentru situarea afectivă și pentru înțelegere, discursul este constitutiv, iar deoarece *Dasein* înseamnă fapt-de-a-fi-în-lume, *Dasein*-ul s-a exprimat deja ca fapt-de-a-sălășlui-în de tip discursiv. *Dasein*-ul are limbă. E oare întîmplător faptul că grecii, al căror mod de a exista cotidian își mutase centrul de greutate în faptul-vorbirii-unul-cu-altul și care, deopotrivă, „aveau ochi" să vadă, au ajuns să determine esența omului — în interpretarea prefilozofică, cît și în cea filozofică a *Dasein*-ului — ca ζῷον λόγον ἔχον? Explicitarea ulterioară a acestei definiții a omului în sensul de *animal rationale*, „viețuitoare dotată cu rațiune", nu e, ce-i drept, „falsă", însă ea ascunde terenul fenomenal din care această definiție a *Dasein*-ului a fost extrasă. Omul se arată ca ființare care

vorbește. Acest lucru nu înseamnă că omului îi e proprie posibilitatea emisiei verbale, ci că această ființare este în modul des-coperirii lumii și a *Dasein*-ului însuși. Grecii nu au nici un cuvînt pentru „limbă"; ei au înțeles acest fenomen „mai întîi" ca discurs. Însă deoarece λόγος-ul a ajuns sub privirea meditației filozofice cu sensul precumpănitor de enunț, elaborarea structurilor fundamentale ale formelor și componentelor discursului s-a realizat pe firul călăuzitor al *acestui logos*. Gramatica și-a căutat fundamentul în „logica" acestui logos. Însă „logica" își are temeiul în ontologia a ceea-ce-este-simplu-prezent. Conținutul de bază al „categoriilor de semnificație", trecut în știința ulterioară a limbii și luat și astăzi drept etalon, este orientat după discurs ca enunț. Însă dacă, dimpotrivă, luăm acest fenomen în mod fundamental în sensul originar și amplu al unui existențial, atunci reașezarea științei limbii pe fundamente ontologic mai originare devine o necesitate. Sarcina unei *eliberări* a gramaticii de logică are nevoie *în prealabil* de o înțelegere *pozitivă* a structurii apriorice fundamentale a discursului în genere
[166] ca existențial și nu poate fi realizată ulterior prin ameliorarea și completarea a ceea ce s-a transmis. Avînd toate acestea în minte, este cazul să vedem care sînt formele fundamentale ale unei posibile articulări a inteligibilului în genere la nivelul semnificațiilor și nu numai a ființării intramundane așa cum e ea cunoscută printr-o considerare teoretică și cum e exprimată în propoziții. Doctrina semnificației nu rezultă de la sine în urma unei comparații cuprinzătoare a cît mai multor limbi cu putință și a celor mai greu accesibile. Tot atît de puțin adecvată ar fi preluarea, să spunem, a orizontului filozofic înăuntrul căruia a problematizat limba W. von Humboldt. Doctrina semnificației își are rădăcinile în ontologia *Dasein*-ului. Bunul ei mers sau decăderea ei țin de destinul acestei ontologii.[10]

În cele din urmă, cercetarea filozofică trebuie să ia decizia de a întreba care e felul de a fi ce îi revine în genere limbii. Este ea oare un ustensil intramundan aflat la-îndemînă sau ea are felul de a fi al *Dasein*-ului? Sau poate nici una din acestea două?

---

[10] Cu privire la doctrina semnificației, vezi E. Husserl, *Log. Unters.*, Vol. II, cercetările 1, 4–6. Apoi tratarea mai radicală a acestei problematici în *Ideen* I, *ibid.* §§ 123 și urm., p. 255 și urm.

De ce fel anume este ființa limbii, astfel încît o limbă să poată fi „moartă"? Ce înseamnă, ontologic vorbind, că o limbă se dezvoltă și decade? Noi dispunem de o știință a limbii și totuși ființa ființării pe care această structură o are ca temă este obscură; ba chiar și orizontul unei întrebări investigatoare în acest sens este neclar. Este oare întîmplător că semnificațiile sînt în primă instanță și cel mai adesea „mundane", că sînt prefigurate de semnificativitatea lumii, ba chiar că adesea sînt precumpănitor „spațiale"? Sau oare acest „fapt" are o necesitate existențial-ontologică? Și oare de ce anume? Cercetarea filozofică va trebui să renunțe la „filozofia limbii" pentru a chestiona „lucrurile însele" și va trebui să atingă stadiul unei problematici exprimate în concepte clare.

Interpretarea pe care am dat-o aici limbii nu și-a propus altceva decît să indice „locul" ontologic al acestui fenomen în cuprinsul constituției de ființă a *Dasein*-ului și, în primul rînd, să pregătească analiza ce urmează, care, luîndu-și drept fir călăuzitor acest fel fundamental de a fi al discursului în legătura pe care el o are cu alte fenomene, încearcă să aducă în cîmpul privirii, într-o manieră ontologic mai originară, cotidianitatea *Dasein*-ului.

B. Ființa cotidiană a locului-de-deschidere și căderea *Dasein*-ului

Întorcîndu-ne la structurile existențiale ale stării de deschidere care este proprie faptului-de-a-fi-în-lume, interpretarea a pierdut într-un fel din vedere cotidianitatea *Dasein*-ului. Analiza trebuie acum să redobîndească acest orizont de fenomene **[167]** pe care ea și l-a luat ca temă. Întrebarea care se pune acum este: care sînt caracteristicile existențiale ale stării de deschidere proprii faptului-de-a-fi-în-lume, în măsura în care acesta, în ipostaza lui cotidiană, se menține în felul de a fi al impersonalului „se"? Îi sînt oare proprii impersonalului „se" o situare afectivă specifică, o înțelegere, un discurs și o explicitare care sînt numai ale lui? Răspunsul la această întrebare este cu atît mai urgent cu cît ne amintim de faptul că *Dasein*-ul, în primă instanță și cel mai adesea, se contopește cu impersonalul „se" și este dominat de către acesta. Oare *Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-în-lume arun-

cat, nu este, în primă instanță, aruncat tocmai în spațiul public al impersonalului „se"? Și ce altceva înseamnă acest spațiu public dacă nu starea de deschidere specifică a impersonalului „se"?

Dacă înțelegerea trebuie concepută primordial ca putință-de-a-fi a *Dasein*-ului, atunci din analiza înțelegerii și explicitării proprii impersonalului „se" va trebui să rezulte care anume posibilități ale ființei sale le-a deschis și și le-a însușit *Dasein*-ul în ipostaza lui de impersonal „se". Aceste posibilități înseși, la rîndul lor, vor face manifestă o tendință de a fi care este esențială pentru cotidianitate. Iar aceasta, o dată explicată ontologic în chip satisfăcător, trebuie în cele din urmă să ne dezvăluie un fel originar de a fi al *Dasein*-ului, în așa fel încît, pornind de la acest fel de a fi, fenomenul amintit al stării de aruncare să poată fi scos la iveală în concretizarea lui existențială.

Ceea ce se cere în primă instanță este ca, urmărind anumite fenomene, să devină vizibilă starea de deschidere care e proprie impersonalului „se", adică felul cotidian de a fi al discursului, al privirii și al explicitării. În legătură cu aceste fenomene nu va fi pesemne de prisos să observăm că interpretarea are o intenție pur ontologică și că ea este cu desăvîrșire străină de o critică moralizatoare a *Dasein*-ului cotidian precum și de aspirațiile unei „filozofii a culturii".

§ 35. Flecăreala

Cuvîntul „flecăreală" nu va fi folosit aici într-un sens depreciativ. Terminologic, el semnifică un fenomen pozitiv, care constituie felul de a fi al înțelegerii și al explicitării proprii *Dasein*-ului cotidian. Discursul (*Rede*), cel mai adesea, se exprimă prin vorbire (*spricht sich aus*) și el s-a exprimat sub această formă dintotdeauna. El este limbă (*Sprache*). Însă în ceea ce a fost exprimat la nivelul vorbirii (*das Ausgesprochene*) rezidă deja o înțelegere și o explicitare. Limba ca exprimare prin vorbire (*Ausgesprochenheit*) adăpostește în ea un nivel de explicitare (*Ausgelegtheit*) al înțelegerii proprii *Dasein*-ului. Acest nivel de explicitare este tot atît de puțin ceva doar simplu-prezent pe cît de puțin este și limba; dimpotrivă, ființa lui este ea însăși de ordinul *Dasein*-ului. În primă instanță și în anumite limite, tocmai acestui nivel de explicitare îi este constant remis *Dasein*-ul, căci el este cel care

reglează și distribuie posibilitățile înțelegerii la nivel mediu și [168]
ale situării afective care corespunde acestei înțelegeri. Exprimarea prin vorbire conservă, prin ansamblul raporturilor sale de semnificație articulate, o înțelegere a lumii care a fost deschisă și, la fel de originar cu aceasta, o înțelegere a *Dasein*-ului-laolaltă al celorlalți și a faptului-de-a-sălășlui-în care îi este de fiecare dată propriu. Înțelegerea astfel depozitată din capul locului în exprimarea prin vorbire privește atît starea de des-coperire a ființării, acea des-coperire atinsă într-un moment sau altul și apoi lăsată moștenire, cît și înțelegerea de fiecare dată a ființei, precum și posibilitățile și orizonturile de care poate dispune o explicitare pe baze noi și o reînnoită articulare cu ajutorul conceptelor. Însă dincolo de o simplă trimitere la acest fapt, și anume la nivelul de explicitare care e propriu *Dasein*-ului, trebuie acum să ne punem întrebarea privitoare la felul de a fi existențial al discursului exprimat prin vorbire și al discursului care se exprimă. Dacă el nu poate fi conceput ca ființare-simplu-prezentă, care este atunci ființa lui și ce anume spune ea în mod fundamental în privința felului de a fi cotidian al *Dasein*-ului?

Discursul care se exprimă este comunicare. Prin tendința ființei ei, comunicarea are drept scop de a-l face părtaș pe cel care ascultă — cu ființa deschisă — la lucrul despre care se vorbește în discurs.

Potrivit inteligibilității la nivel mediu, care rezidă deja în limba vorbită atunci cînd ne exprimăm, discursul comunicat poate fi în largă măsură înțeles, fără ca cel care ascultă să se transpună, cu ființa sa, într-o înțelegere originară a lucrului despre care se vorbește în discurs. Este înțeleasă nu atît ființarea despre care se vorbește, cît mai degrabă este ascultat doar ceea ce este spus ca atare. De înțeles este înțeles acesta, în vreme ce lucrul despre care se vorbește este înțeles doar aproximativ și în treacăt; dacă se are în vedere *același lucru*, faptul se petrece deoarece ceea ce este spus se înțelege în comun, la *același* nivel mediu.

Ascultarea și înțelegerea se agață din capul locului de ceea ce este spus ca atare. Comunicarea nu „împărtășește" raportul primordial cu ființa ființării despre care se vorbește, ci faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul se rezumă la schimbul reciproc de cuvinte și la preocuparea pentru ceea ce este spus. Tot ce con-

tează pentru acest a-fi-unul-laolaltă-cu-altul este că se vorbește. Faptul că s-a spus ceva, *dictum*-ul, rostirea stau acum chezășie pentru autenticitatea și adecvarea la lucruri a discursului și a înțelegerii lui. Și deoarece actul discursiv a pierdut, în speță n-a apucat defel să cîștige, relația primordială de ființă cu ființarea despre care se vorbește, el nu se comunică în maniera aproprierii originare a acestei ființări, ci pe calea *vorbirii transmise mai departe* și a *reiterării ei*. Ceea ce este spus ca atare cîștigă în amploare și dobîndește caracter de autoritate. Lucrurile stau așa, pentru că așa se spune că stau. Flecăreala se constituie tocmai printr-o atare reiterare și transmitere mai departe a vorbirii, acolo unde lipsa inițială a unui temei ferm capătă proporțiile unei depline lipse de temei. Flecăreala nu rămîne limitată la vorbirea reiterată cu voce tare, ci se extinde la sfera scrisului, ca „macu-
[169] latură". Vorbirea reiterată nu se întemeiază în acest caz în primul rînd pe o vorbire din auzite. Ea se hrănește din ceea ce a cules citind. Înțelegerea medie a cititorului *nu va putea niciodată* să decidă ce anume este extras de la sursă și dobîndit cu trudă și ce anume este doar vorbire reiterată. Mai mult, înțelegerea medie nici nu va voi să facă o asemenea deosebire și nici nu va avea nevoie de ea, deoarece ea înțelege oricum totul.

Lipsa de temei a flecărelii nu îi închide intrarea în spațiul public, ci, dimpotrivă, i-o înlesnește. Flecăreala este posibilitatea de a înțelege totul fără o prealabilă aproprierе a lucrului. Ba ea chiar ne ferește de primejdia de a eșua într-o asemenea aproprierе. Flecăreala, care îi stă oricui la îndemînă, ne eliberează nu numai de sarcina înțelegerii autentice, ci, dimpotrivă, dă naștere unei inteligibilități nediferențiate, căreia nimic nu-i mai rămîne inaccesibil.

Discursul (*Rede*), care aparține în chip esențial constituției de ființă a *Dasein*-ului și care, la rîndul lui, constituie starea de deschidere a acestuia, are posibilitatea să devină flecăreală (*Gerede*) și, ca atare, să nu mai mențină deschis, într-o înțelegere articulată, faptul-de-a-fi-în-lume, ci, dimpotrivă, să-l închidă și să acopere ființarea intramundană. Pentru aceasta nu e nevoie de intenția de a înșela. *A face cu bună știință* ca ceva să trecă drept altceva nu e felul de a fi al flecărelii. E de ajuns ca un lucru să fie transmis mai departe pentru ca deschiderea să se preschim-

be într-o închidere. Căci întotdeauna ceea ce e spus este înțeles în primă instanță ca „spunînd cu adevărat ceva", ca des-coperind ceva. Cînd de fapt, de vreme ce ea *omite*, prin chiar natura ei, să revină, ca la un temei, la lucrul despre care se vorbește, flecăreala este din capul locului o închidere.

Această închidere este cu atît mai mult sporită cu cît flecăreala, prin care, chipurile, este obținută înțelegerea lucrului despre care se vorbește, tocmai pe baza acestei prezumții reține și reprimă și întîrzie într-un chip care îi este propriu orice nouă interogare și orice înfruntare de idei.

În *Dasein*, acest nivel de explicitare propriu flecărelii este prezent din capul locului. Există o grămadă de lucruri pe care în primă instanță le cunoaștem în acest fel, și nu puține sînt cele care nu depășesc niciodată o atare înțelegere medie. *Dasein*-ul nu se poate niciodată sustrage acestui nivel cotidian de explicitare, în care în primă instanță el este integrat. În el și pornind de la el și împotriva lui se împlinește în chip autentic orice înțelegere, orice explicitare și comunicare, orice redes-coperire și orice nouă apropriere. Lucrurile nu se petrec ca și cum de fiecare dată un *Dasein* ar fi așezat în sine, neatins și nesedus de acest nivel de explicitare, ca și cum ar fi așezat în fața teritoriului liber al unei „lumi" pentru a privi pur și simplu ceea ce îi iese în cale. Dominația nivelului public de explicitare a decis din capul locului în privința tonalităților afective posibile, adică în privința modului fundamental în care lumea are impact asupra *Dasein*-ului. [170] Impersonalul „se" prefigurează din capul locului situarea afectivă, el determină ce anume și cum anume „vedem".

Flecăreala, care închide în modul pe care l-am arătat, este felul de a fi al înțelegerii ca înțelegere dezrădăcinată a *Dasein*-ului. Totuși ea nu survine ca o stare simplu-prezentă într-o ființare-simplu-prezentă, ci este ea însăși existențial dezrădăcinată, iar dezrădăcinarea ei este permanentă. Ceea ce din punct de vedere ontologic vrea să spună: *Dasein*-ul care se menține în spațiul flecărelii este, ca fapt-de-a-fi-în-lume, separat de raporturile sale de ființă primordiale și autentic-originare cu lumea, cu *Dasein*-ul-laolaltă, cu însuși faptul-de-a-sălășlui-în. El este desprins de orice și totuși, fiind astfel, el este mereu în-preajma „lumii", laolaltă cu ceilalți și raportat la el însuși. Numai ființarea a cărei stare de deschidere se constituie prin intermediul

discursului situat afectiv și înțelegător, numai ființarea care, cu alte cuvinte, avînd această constituție ontologică, *este* propriul său loc-de-deschidere, este „în-lume", numai acea ființare are posibilitatea de ființă a unei asemenea dezrădăcinări, care constituie nu atît o neființă a *Dasein*-ului, cît mai degrabă „realitatea" sa cotidiană prin excelență și cea mai stăruitoare.

De la sine înțelesul și siguranța de sine pe care le presupune nivelul mediu de explicitare explică totuși de ce, sub ocrotirea lui, această stranie desprindere de orice prin care *Dasein*-ul e împins tot mai mult către o lipsă de temei îi rămîne de fiecare dată ascunsă *Dasein*-ului însuși.

§ 36. Curiozitatea

Cînd am analizat înțelegerea și starea de deschidere a locului-de-deschidere în general, am făcut o trimitere la *lumen naturale* și am numit starea de deschidere a faptului-de-a-sălășlui-în *deschidere-luminatoare* a *Dasein*-ului, cea prin care devine mai întîi posibil ceva precum privirea. Privirea a fost concepută — prin raport cu modul fundamental al oricărei deschideri de ordinul *Dasein*-ului, adică în raport cu înțelegerea — în sensul de apropriere genuină a ființării față de care *Dasein*-ul se poate comporta potrivit posibilităților sale esențiale de a fi.

Constituția fundamentală a privirii se arată într-o tendință de a fi care e specifică cotidianității, și anume în tendința de „a vedea". Această tendință o desemnăm prin termenul *curiozitate*, care are drept caracteristică faptul că nu se limitează doar la vedere și care exprimă înclinația noastră de a face ca lumea să fie întîlnită în modul specific al perceperii. Dacă interpretăm acest fenomen, o facem cu o intenție care în chip fundamental este una existențial-ontologică, și nicidecum orientîndu-ne în chip restrictiv la cunoaștere, care încă de timpuriu — iar în filozofia greacă lucrul acesta nu e întîmplător — a fost concepută pornind de la „dorința de a vedea". Tratatul, care în suma tratatelor de ontologie ale lui Aristotel vine primul, începe cu propo-
[171] ziția: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει[11]. „În ființa

[11] *Metafizica*, A 1, 980 a 21.

omului rezidă în chip esențial grija de a vedea." Prin aceste cuvinte este introdusă o cercetare care încearcă să descopere originea investigației științifice a ființării și a ființei sale pornind de la felul de a fi amintit al *Dasein*-ului. Această interpretare greacă a genezei existențiale a științei nu este întîmplătoare. Prin ea ajunge să fie înțeles în mod explicit ceea ce este prefigurat în propoziția lui Parmenide: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Ființa este ceea ce se arată în perceperea intuitivă pură și numai această vedere des-coperă ființa. Adevărul originar și autentic rezidă în intuiția pură. Această teză rămîne în continuare fundamentul filozofiei occidentale. În ea își află dialectica hegeliană motivul și numai pe temeiul ei este ea posibilă.

Preeminența remarcabilă a „vederii" a fost observată mai ales de Augustin în contextul interpretării pe care el a dat-o cuvîntului *concupiscentia*[12]. *Ad oculos enim videre proprie pertinet.* „Vederea aparține în chip specific ochilor." *Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus.* —„Însă noi folosim acest cuvînt «a vedea» și pentru alte simțuri, atunci cînd recurgem la ele pentru a cunoaște." *Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia.* — „Noi nu spunem: ascultă cum lucește asta; sau: miroase cum strălucește asta; sau: gustă cum luminează asta; sau: pipăie cum țîșnesc razele; ci în toate cazurile spunem: *uite*. Spunem că toate acestea sînt văzute." *Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt* — „Însă noi nu spunem nici doar: uite cum luminează asta, adică ceea ce doar ochii pot să perceapă" —, *sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit* — „ci spunem de asemenea: uite cum sună asta, uite cum miroase asta, uite ce gust are asta, uite ce dură e asta." *Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant.* — Experiența simțurilor în genere este desemnată ca „poftă a ochilor", tocmai pentru că și celelalte simțuri, în virtutea unei anumite asemănări, își însușesc funcția

---

[12] *Confessiones*, lib. X, cap. 35.

vederii, atunci cînd e vorba de cunoaștere, funcție în care ochii au preeminență."

[172] Ce este cu această tendință de a percepe doar? Ce constituție existențială a *Dasein*-ului se lasă surprinsă în fenomenul curiozității?

Faptul-de-a-fi-în-lume se contopește în primă instanță cu lumea de care ne preocupăm. Preocuparea este ghidată de privirea-ambientală, care des-coperă ființarea-la-îndemînă și o păstrează în starea sa de des-coperire. Ori de cîte ori ne implicăm într-o treabă și facem ceva, privirea-ambientală ne arată care e calea de urmat, care sînt mijloacele pentru a duce totul la bun sfîrșit, care este momentul cel mai favorabil. La un moment dat preocuparea poate înceta, fie atunci cînd ne întrerupem din ceea ce făceam, pentru a ne odihni, fie atunci cînd am terminat ce aveam de făcut. Oprindu-se în felul acesta, preocuparea nu dispare, în schimb privirea-ambientală se eliberează, de vreme ce ea nu mai este legată de lumea lucrării. Răgazul face ca grija să se preschimbe în privirea-ambientală liberă. Des-coperirea lumii lucrării prin privirea-ambientală are caracterul de ființă al dez-depărtării. Privirea-ambientală devenită liberă nu mai are nimic la-îndemînă, nimic de care ar fi preocupată să-și aducă în apropiere. Fiind prin esența ei dez-depărtătoare, ea își creează noi posibilități ale dez-depărtării; cu alte cuvinte, ea se desprinde de ceea ce îi este în chip nemijlocit la-îndemînă și tinde către ceea ce este depărtat și străin. În acest răgaz odihnitor, grija devine preocupare pentru posibilitățile de a nu mai vedea „lumea" decît în *aspectul* ei. *Dasein*-ul caută departele, dar numai pentru a și-l apropia în aspectul său. *Dasein*-ul se lasă confiscat numai de aspectul lumii; acesta este un mod de a fi în care el se preocupă să se elibereze de sine ca fapt-de-a-fi-în-lume, să se elibereze de faptul-de-a-fi în-preajma a ceea ce se află în chip nemijlocit la-îndemînă la nivel cotidian.

Însă curiozitatea devenită liberă nu e preocupată să vadă pentru a înțelege ceea ce a văzut, adică pentru a ajunge să se raporteze, în ființa ei, la cele văzute, ci *singura* ei preocupare este de a vedea. Ea caută noul numai pentru a sări din nou de la acest nou la alt nou. Grija acestei vederi nu este de a surprinde ceva anume și de a fi în adevăr cunoscîndu-l; în joc, acum, sînt po-

sibilitățile abandonării de sine în lume. De aceea, curiozitatea este caracterizată printr-o *nezăbovire* specifică în-preajma a ceea ce este prezent în chip nemijlocit. Iată de ce ea nici nu caută răgazul necesar pentru a contempla pe îndelete, ci doar neliniștea și excitația pe care le provoacă ceea ce e mereu nou și schimbarea permanentă pe care o aduce cu sine tot ceea ce îi iese în cale. În nezăbovirea ei, curiozitatea este preocupată de posibilitatea constantă a *dispersiei*. Curiozitatea nu are nimic de-a face cu contemplarea plină de uimire a ființării, cu θαυμάζειν; ei nu-i stă în fire să cadă, minunîndu-se, în ne-înțelegere, ci ea este preocupată să știe numai de dragul de a ști. Ambele momente constitutive ale curiozității — *nezăbovirea* în lumea ambiantă a preocupării și *dispersia* către noi posibilități — fundează cea de a treia caracteristică esențială a acestui fenomen, pe care o vom [173]
numi *pierdere a oricărui loc stabil*. Curiozitatea este peste tot și niciunde. Acest mod al faptului-de-a-fi-în-lume dezvăluie un nou fel de a fi al *Dasein*-ului cotidian, în care aflîndu-se, el se dezrădăcinează constant.

Flecăreala guvernează deopotrivă căile curiozității, spunîndu-ne ceea ce trebuie să fi citit și văzut. Faptul-de-a-fi-peste-tot-și-niciunde al curiozității este trecut acum flecărelii. Aceste două moduri de a fi cotidiene ale discursului și ale privirii nu stau, în tendința lor de dezrădăcinare, indiferente una lîngă alta, ci *o* manieră de a fi o atrage după sine pe *cealaltă*. Curiozitatea, căreia nimic nu-i rămîne închis, flecăreala, căreia nimic nu-i rămîne neînțeles, dau — de fapt dau *Dasein*-ului care ființează astfel — chezășia unei „vieți" care, chipurile, este cu adevărat „vie". Însă o dată cu această pretenție apare un al treilea fenomen care caracterizează starea de deschidere a *Dasein*-ului cotidian.

§ 37. *Ambiguitatea*

Dacă în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul la nivel cotidian este întîlnit ceea ce e accesibil oricui și despre care fiecare poate să spună orice, în scurtă vreme nu se mai poate decide ce anume este deschis printr-o înțelegere autentică și ce anume nu. Această ambiguitate nu cuprinde doar lumea, ci, în aceeași măsură, și

faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul ca atare, ba chiar și ființa *Dasein*-ului raportată la ea însăși.

Totul arată ca și cum ar fi fost cu adevărat înțeles, surprins și spus și totuși în fond nu este așa; sau arată ca și cum nu ar fi fost așa și în fond este. Ambiguitatea nu privește doar felul în care dispunem de ceea ce ne este accesibil prin folosire sau plăcere, ci ea s-a fixat deja în înțelegere ca o putință-de-a-fi, în maniera proiectului și a dării prealabile de posibilități pentru *Dasein*. Nu numai că toată lumea cunoaște și discută ceea ce există și ceea ce se petrece, dar toată lumea se pricepe să vorbească din capul locului în privința a ceea ce urmează să se întîmple, asupra a ceea ce nu există încă, dar care „la o adică" ar trebui făcut. Fiecare a presimțit și a simțit de la bun început ceea ce alții la rîndul lor presimt și simt. Acest a-fi-pe-urmele-a-ceva bazat pe vorbirea din auzite — cine este în chip autentic „pe urmele" a ceva nu vorbește despre lucrul acela — este modul prin excelență înșelător în care ambiguitatea conferă în prealabil posibilități *Dasein*-ului, pentru ca în același timp să i le sufoce în fașă.

Presupunînd anume că ceea ce *se* presimțea și simțea ajunge într-o bună zi să se petreacă, atunci tocmai ambiguitatea este aceea care își dă silința ca interesul pentru lucrul întîmplat să
[174] piară de îndată. De vreme ce acest interes nu e pus în mișcare decît de curiozitate și flecăreală, el nu subzistă decît atîta vreme cît este dată posibilitatea unei simple presimțiri comune, care nu obligă la nimic. Implicarea-alături-de-ceilalți, cîtă vreme se merge pe urmele a ceva, se transformă în renunțare, din clipa în care ceea ce era presimțit începe să se împlinească. Căci prin această împlinire, *Dasein*-ul este de fiecare dată constrîns să se întoarcă la el însuși. Flecăreala și curiozitatea își pierd atunci forța și ele nu întîrzie să se răzbune. În fața împlinirii a ceea ce „cu toții" presimțeau, flecăreala se grăbește să constate: „și noi am fi putut face asta, doar am presimțit cu toții că se va întîmpla!" În cele din urmă, flecăreala este chiar supărată pentru faptul că ceea ce ea presimțea și pretindea neîncetat ajunge acum să se petreacă *în chip real*; căci în felul acesta prilejul de a continua să presimtă îi este suprimat.

Însă cum timpul *Dasein*-ului care trăiește discreția împlinirii și a adevăratului eșec este unul cu totul diferit, iar din punct

de vedere public el este esențial mai lent decît cel al flecărelii (care „trăiește mai repede"), flecăreala a ajuns între timp la cu totul altceva și de fiecare dată la lucrul cel mai nou. Ceea ce fusese presimțit și a ajuns apoi să se împlinească survine, în raport cu lucrul cel mai nou, prea tîrziu. Flecăreala și curiozitatea, prin ambiguitatea care le este proprie, au grijă ca orice creație autentică și nouă, o dată apărută, să treacă în spațiul public ca depășită. Creația nu poate deveni liberă, în posibilitatea ei pozitivă, decît dacă flecăreala care o acoperă a devenit ineficace și dacă interesul „comun" s-a epuizat.

Ambiguitatea care e proprie nivelului public de explicitare face ca toate pronosticurile și toate presimțirile care fac jocul curiozității să capete aura de eveniment autentic, în vreme ce acțiunea și realizarea efectivă ea le trece în registrul secundului și al insignifiantului. De aceea, înțelegerea pe care *Dasein*-ul o are în perimetrul impersonalului „se" *se înșală* constant, cînd e vorba de proiectele sale, în privința posibilităților sale de ființă autentice. Tocmai marcat de ambiguitate este *Dasein*-ul întotdeauna „prezent-aici", adică în *acea* stare de deschidere ce survine în spațiul public, proprie faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, acolo unde flecăreala cea mai zgomotoasă și curiozitatea cea mai inventivă mișcă lucrurile, acolo unde zi de zi se întîmplă totul și unde în fond nu se întîmplă nimic.

Această ambiguitate îi procură întotdeauna curiozității ceea ce ea caută, iar flecărelii îi dă iluzia că totul se decide la nivelul ei.

Însă acest fel de a fi al stării de deschidere care este proprie faptului-de-a-fi-în-lume guvernează deopotrivă și faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Celălalt este „prezent" în primă instanță pornindu-se de la ceea ce s-a auzit despre el, de la ceea ce se spune și se știe despre el. Flecăreala se infiltrează din prima clipă în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul originar. Mai întîi și mai întîi fiecare este atent la celălalt, la cum se va comporta el, **[175]** la ce va avea de spus. Faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în perimetrul impersonalului „se" nu este cîtuși de puțin o vecinătate indiferentă în care fiecare îl ignoră pe celălalt, ci o reciprocă ținere sub observație, tensionată și ambiguă, o mutuală pîndă secretă. Sub masca dăruirii „unul pentru celălalt" se ascunde confruntarea „unul împotriva celuilalt".

Aici este cazul să observăm că ambiguitatea nu provine dintr-o intenţie expresă de disimulare şi deformare, că ea nu se manifestă pornind mai întîi de la *Dasein*-ul individual. Ea rezidă deja în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, în calitatea acestuia de *aruncat* într-o lume. Însă la nivel public ea tocmai că este ascunsă şi impersonalul „se" va contesta întotdeauna că această interpretare a felului de a fi care e propriu nivelului său de explicitare este justificată. Ar fi o pură iluzie să vrei ca explicarea acestor fenomene să fie confirmată prin acordul impersonalului „se".

Maniera în care au fost scoase în evidenţă fenomenele flecărelii, curiozităţii şi ambiguităţii arată că, în fiinţa lor, ele sînt legate între ele. Felul de a fi al acestei interdependenţe trebuie acum să fie surprins la nivel existenţial-ontologic. Tot aşa, felul fundamental de a fi al cotidianităţii trebuie înţeles în orizontul structurilor de fiinţă ale *Dasein*-ului obţinute pînă acum.

§ 38. Căderea şi starea de aruncare

Flecăreala, curiozitatea şi ambiguitatea caracterizează modul în care *Dasein*-ul este în chip cotidian propriul „loc-de-deschidere", starea de deschidere a faptului-de-a-fi-în-lume. Ca determinaţii existenţiale în *Dasein*, aceste caracteristici nu sînt simplu-prezente, ci ele concurează la constituirea fiinţei lui. Prin ele şi prin felul în care ele sînt legate în fiinţa lor, se dezvăluie un fel fundamental de a fi al cotidianităţii, pe care îl numim *căderea Dasein*-ului.

Termenul acesta, care nu are o conotaţie negativă, înseamnă: *Dasein*-ul este în primă instanţă şi cel mai adesea *în-preajma* „lumii" de care el se preocupă. Această contopire cu ceea ce e în-preajma... are cel mai adesea caracterul pierderii de sine în spaţiul public al impersonalului „se". În primă instanţă, *Dasein*-ul a căzut din el însuşi ca putinţă autentică de a fi sine, eşuînd sub dominaţia „lumii". Starea de cădere sub dominaţia „lumii" semnifică contopirea cu faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, în măsura în care acesta este călăuzit de flecăreală, curiozitate şi ambiguitate. Ceea ce am numit neautenticitatea *Dasein*-ului[13] dobîndeşte

---

[13] Cf. § 9, p. [42] şi urm.

acum, prin interpretarea căderii, o determinare mai precisă. Neautentic și nonautentic nu înseamnă însă cîtuși de puțin un „a nu mai fi de fapt", ca și cum *Dasein*-ul, cu acest mod de a fi, și-ar pierde cu totul ființa. Neautenticitate nu înseamnă cîtuși de puțin a-nu-mai-fi-în-lume, de vreme ce ea constituie tocmai un a-fi-în-lume privilegiat, unul care este cu desăvîrșire acaparat de „lume" și de faptul-de-a-fi-laolaltă cu un ceilalți în perimetrul impersonalului „se". Faptul-de-a-nu-fi-tu-însuți funcționează ca posibilitate *pozitivă* a ființării care, prin esența ei, se contopește pe calea preocupării cu o lume. Acest *a-nu-fi* trebuie conceput drept felul nemijlocit de a fi al *Dasein*-ului, unul în care el se menține cel mai adesea. [176]

De aceea, starea de cădere a *Dasein*-ului nu trebuie deopotrivă concepută ca o „cădere" dintr-o „stare originară" mai pură și mai înaltă. Nu numai că despre o asemenea stare nu avem, ontic vorbind, nici o experiență, dar nici ontologic noi nu avem nici o posibilitate și nici un fir călăuzitor pentru a o interpreta.

Atunci cînd, la nivelul factic al faptului-de-a-fi-în-lume, *Dasein*-ul cade, el a căzut deja *din sine însuși*; și el nu a căzut sub dominația unei ființări oarecare, de care el se izbește — sau nu se izbește — în evoluția ființei sale, ci el este căzut sub dominația *lumii*, care, ea însăși, aparține ființei sale. Căderea este o determinare existențială a *Dasein*-ului însuși și ea nu spune nimic cu privire la el ca simplă-prezență, nu spune nimic cu privire la relațiile de ordinul simplei-prezențe pe care le-ar avea cu ființarea din care el „provine" sau cu ființarea cu care a ajuns să întrețină ulterior un *commercium*.

Structura ontologic-existențială a căderii ar fi deopotrivă greșit înțeleasă, dacă am vrea să-i conferim sensul unei proprietăți ontice rele și demne de plîns, care, într-un stadiu mai avansat al culturii omenirii, ar urma poate să dispară.

Atunci cînd ne-am referit prima oară la faptul-de-a-fi-în-lume în calitatea sa de constituție fundamentală a *Dasein*-ului și cînd am caracterizat elementele constitutive ale structurii sale, analiza *constituției* de ființă nu a ajuns pînă la interpretarea fenomenală a felului de a fi al acestei constituții. E drept că modurile fundamentale posibile ale faptului-de-a-sălășlui-în, adică preocuparea și grija-pentru-celălalt, au fost descrise. Întrebarea pri-

vitoare la felul de a fi cotidian al acestor moduri a rămas totuși nelămurită. Am văzut de asemenea că faptul-de-a-sălășlui-în este cu totul altceva decît un mod al nostru de a ne situa în fața a ceva, care presupune doar contemplare sau acțiune, cu alte cuvinte simpla-prezență-laolaltă a unui subiect și a unui obiect. Și totuși a rămas să persiste aparența că faptul-de-a-fi-în-lume ar funcționa ca un cadru fix, înăuntrul căruia s-ar derula raportări posibile ale *Dasein*-ului la lumea sa, fără ca acest „cadru" să fie afectat la nivelul ființei sale. Totuși acest presupus „cadru" concură el însuși la constituirea felului de a fi al *Dasein*-ului. În fenomenul căderii este atestat un *mod existențial* al faptului-de-a-fi-în-lume.

[177] Flecăreala îi deschide *Dasein*-ului acea ființă a lui prin care el se raportează — în maniera înțelegerii — la lume, la ceilalți și la el însuși, totuși astfel încît această ființă raportată la... rămîne într-o plutire lipsită de temei. Curiozitatea deschide tot și toate, totuși astfel încît faptul-de-a-sălășlui-în este peste tot și nicăieri. Ambiguitatea nu ascunde nimic înțelegerii *Dasein*-ului, dar lucrul se întîmplă numai pentru a menține faptul-de-a-fi-în-lume în „peste-tot-și-nicăieri"-ul dezrădăcinării.

O dată lămurit ontologic acest fel de a fi al faptului-de-a-fi-în-lume cotidian — un fel de a fi care transpare în aceste fenomene —, noi putem dobîndi determinarea satisfăcătoare din punct de vedere existențial a constituției fundamentale a *Dasein*-ului. Care e structura pe care o manifestă „dinamica" căderii?

Flecăreala și nivelul public de explicitare, pe care aceasta îl implică, se constituie în sfera faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Ea nu este simplu-prezentă asemeni unui produs desprins din această sferă și subzistînd pentru sine înăuntrul lumii. Tot așa, ea nu se lasă volatilizată într-un „general" care, întrucît nu aparține în esență nimănui, este „de fapt" nimic, el nesurvenind „în chip real" decît în vorbirea *Dasein*-ului individual. Flecăreala este felul de a fi al însuși faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul și ea nu apare în împrejurări speciale care ar acționa asupra *Dasein*-ului „din afară". Însă dacă *Dasein*-ul însuși, prins în flecăreală și situîndu-se la nivelul de explicitare propriu spațiului public, își dă lui însuși de la bun început posibilitatea de a se pierde în impersonalul „se" și de a cădea în lipsa

de temei, atunci acest lucru înseamnă: *Dasein*-ul își pregătește sieși ispita constantă a căderii. Faptul-de-a-fi-în-lume este în el însuși unul ce *ispitește*.

Ajungînd astfel în el însuși să fie ispită, nivelul public de explicitare menține *Dasein*-ul în starea sa de cădere. Flecăreala și ambiguitatea, faptul-de-a-fi-văzut-totul și faptul-de-a-fi-înțeles-totul nasc prezumția potrivit căreia starea de deschidere astfel disponibilă și dominantă a *Dasein*-ului i-ar putea garanta acestuia siguranța, autenticitatea și plenitudinea tuturor posibilităților ființei sale. Impersonalul „se" este atît de sigur pe sine și atît de neclintit în atitudinea sa, încît nevoia de adevărată înțelegere și de situare afectivă autentică dispare de peste tot. Pretenția impersonalului „se" de a hrăni și a călăuzi „viața" deplină și autentică aduce în *Dasein* o *liniștire*, în numele căreia totul este „în perfectă ordine" și toate ușile par să fie deschise. Faptul-de-a-fi-în-lume sub forma căderii, fiindu-și sieși ispită, este în același timp *liniștitor*.

Această liniștire care survine în ființa neautentică nu ne împinge totuși la nemișcare și inactivitate, ci ne duce la frenezia agitației. Căderea sub dominația „lumii" nu înseamnă de-acum stare de repaos. Liniștirea și ispitirea *sporesc* dimensiunea căde- [178]
rii. Cu privire mai ales la explicitarea *Dasein*-ului poate acum să apară ideea că înțelegerea celor mai exotice culturi și „sinteza" acestora cu cultura proprie face ca *Dasein*-ul să ajungă la o iluminare de sine completă și abia acum autentică. Curiozitatea fără hotare și cunoașterea nesățioasă a tot și a toate dau iluzia unei înțelegeri universale a *Dasein*-ului. În fond, însă, rămîne nedeterminat și nici nu se întreabă *ce anume* trebuie de fapt înțeles; rămîne neînțeles faptul că înțelegerea însăși este o putință-de-a-fi, care nu trebuie să devină liberă decît în *Dasein*-ul *cel mai propriu*. În această autocomparare liniștitoare cu tot și cu toate, prin care totul este „înțeles", *Dasein*-ul este mînat către o înstrăinare în care putința-de-a-fi cea mai proprie îi rămîne ascunsă. Faptul-de-a-fi-în-lume sub forma căderii, în aceeași măsură în care este ispititor și liniștitor, este *aducător de înstrăinare*.

Iarăși însă, această înstrăinare nu vrea să spună că *Dasein*-ul, factic vorbind, este îndepărtat în mod violent de el însuși; dimpotrivă, ea îl împinge pe *Dasein* într-un fel de a fi caracterizat

printr-o „scrutare de sine" împinsă la extrem și care se exersează în toate posibilitățile de interpretare, în așa fel încît „caracteriologiile" și „tipologiile" pe care ea le scoate la lumină nu mai ajung să fie cuprinse cu privirea. Această înstrăinare, care îi *închide* *Dasein*-ului autenticitatea și posibilitatea sa, chiar dacă ea nu e decît posibilitatea unui eșec veritabil, nu-l livrează totuși pe acesta unei ființări care nu este el însuși, ci îl împinge în propria-i neautenticitate, într-un posibil fel de a fi *al lui însuși*. Înstrăinarea pe care o presupune căderea și care implică deopotrivă ispitirea și liniștirea face, prin dinamica ce îi este proprie, ca *Dasein*-ul să se *împotmolească* în el însuși.

Fenomenele puse în lumină — ispitirea, liniștirea, înstrăinarea și împotmolirea în sine (blocajul) — caracterizează felul specific de a fi al căderii. Această „dinamică" a *Dasein*-ului în ființa care-i e proprie o numim *prăbușire*. *Dasein*-ul se prăbușește din el însuși în el însuși, în lipsa de teren ferm și în nimicnicitatea cotidianității neautentice. Însă această prăbușire, datorită nivelului public de explicitare, îi rămîne ascunsă *Dasein*-ului, pînă într-atît încît ea este explicitată ca „ascensiune" și ca „viață concretă".

Această prăbușire în lipsa de temei a ființei neautentice pe care o presupune impersonalul „se" are o dinamică în virtutea căreia înțelegerea este smulsă în mod constant din proiectarea posibilităților autentice și lăsată în mod fals să creadă, spre liniștirea ei, că stăpînește totul și că are acces la orice. Această smulgere permanentă a înțelegerii din autenticitate și azvîrlirea ei în impersonalul „se", însoțită totodată de iluzia că ar fi rămas în autenticitate, caracterizează căderea în dinamica ei ca *vîltoare*.

[179] Căderea nu determină doar la nivel existențial faptul-de-a-fi-în-lume. Vîltoarea face manifeste totodată caracterul de aruncare și caracterul dinamic al stării de aruncare ce își pune pecetea pe situarea afectivă a *Dasein*-ului însuși. Nu numai că starea de aruncare nu este o „realitate încheiată", dar ea nu este nici un fapt petrecut o dată pentru totdeauna. Ține de facticitatea lui ca *Dasein*-ul, *atîta vreme* cît el este ceea ce este, să rămînă în aruncare și să fie atras de vîltoare în neautenticitatea impersonalului „se". Starea de aruncare, cea în care facticitatea poate fi văzută fenomenal, îi aparține *Dasein*-ului, care, în ființa sa, are ca miză însăși această ființă. *Dasein*-ul există factic.

Însă această punere în lumină a căderii nu a scos oare la iveală un fenomen care pledează direct *împotriva* acelei determinări cu ajutorul căreia a fost indicată ideea formală de existență? Poate fi oare *Dasein*-ul conceput ca o ființare care are drept *miză*, în ființa sa, putința-de-a-fi, de vreme ce această ființare tocmai că *s-a pierdut*, „trăind", în cădere, *desprinsă de sine*? Căderea sub dominația lumii nu este însă o „dovadă" fenomenală *împotriva* existențialității *Dasein*-ului decît atunci cînd *Dasein*-ul este înțeles ca un eu-subiect izolat, ca un sine punctual, față de care el s-ar îndepărta. Și atunci, la rîndul ei, lumea ar deveni un obiect. Căderea sub dominația ei ar fi atunci răstălmăcită ontologic, fiind transformată într-o simplă-prezență de tipul unei ființări intramundane. Însă dacă nu vom uita că ființa *Dasein*-ului are constituția deja evidențiată a *faptului-de-a-fi-în-lume*, va deveni limpede că această cădere, ca *fel de a fi propriu acestui fapt-de-a-sălășlui-în*, reprezintă mai degrabă dovada cea mai elementară *în favoarea* existențialității *Dasein*-ului. În cădere nu este vorba despre nimic altceva decît despre putința-de-a-fi-în-lume, chiar dacă în modul neautenticității. *Dasein*-ul *poate* să cadă doar *pentru că* el are ca miză faptul-de-a-fi-în-lume care implică înțelegerea și situarea-afectivă. Invers, existența *autentică* nu este ceva care plutește pe deasupra cotidianității supuse căderii, ci, din punct de vedere existențial, doar un alt mod de a o surprinde.

De asemenea, fenomenul căderii nu ne oferă o așa-zisă „latură întunecată" a *Dasein*-ului, o proprietate ce survine ontic și care ar veni în completarea aspectului inocent al acestei ființări. Căderea dezvăluie o structură ontologică *esențială* a *Dasein*-ului însuși, care, departe de a pune în joc latura lui nocturnă, dă contur tuturor zilelor sale în cotidianitatea lor.

De aceea, interpretarea existențial-ontologică nu își propune să facă un enunț ontic cu privire la „degradarea naturii umane", și aceasta nu pentru că mijloacele necesare pentru a o dovedi lipsesc, ci pentru că problematica ei *precedă* orice enunț cu privire la degradare sau integritate. Căderea este un concept de dinamică ontologic. În felul acesta nu se decide ontic dacă omul este „înecat în păcat", dacă este în *status corruptionis* sau în *status integritatis*, sau dacă se află într-un stadiu intermediar, în *status gratiae*. Însă credința și „concepția despre lume", în măsura [180]

în care se pronunță într-un sens sau în altul și dacă se pronunță în privința *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume, vor trebui să revină la structurile existențiale care au fost evidențiate, presupunînd deopotrivă că enunțurile lor ar avea pretenția unei înțelegeri *prin concepte*.

Întrebarea care ne-a călăuzit de-a lungul acestui capitol a fost cea privitoare la ființa locului-de-deschidere. Tema lui a fost constituirea ontologică a stării de deschidere care aparține în chip esențial *Dasein*-ului. Ființa acestei stări de deschidere se constituie prin situare afectivă, prin înțelegere și prin discurs. Felul cotidian de a fi al stării de deschidere este caracterizat prin flecăreală, curiozitate și ambiguitate. Acestea indică dinamica proprie căderii, ale cărei caractere esențiale sînt ispitirea, liniștirea, înstrăinarea și împotmolirea.

Însă o dată încheiată această analiză, întregul constituției existențiale a *Dasein*-ului este, în principalele lui trăsături, degajat și totodată este dobîndit terenul fenomenal în vederea interpretării „sintetice" a ființei *Dasein*-ului ca grijă.

CAPITOLUL VI

Grija ca ființă a *Dasein*-ului

§ 39. *Întrebarea privitoare la integralitatea originară a întregului structural al* D a s e i n*-ului*

Faptul-de-a-fi-în-lume este o structură originar și constant *întreagă*. În capitolele precedente (secțiunea întîi, capitolele II–V), această structură a fost lămurită fenomenal ca întreg și, întotdeauna pe această bază, în momentele ei constitutive. Perspectiva pe care am oferit-o la început[1] asupra acestui fenomen în întregul lui și-a pierdut acum vacuitatea unei prime prefigurări generale. Ce-i drept, constituția întregului structural și felul lui cotidian de a fi sînt *atît de variate* fenomenal, încît tocmai această varietate poate lesne să închidă drumul privirii fenomenologice *unitare* asupra întregului ca atare. Însă această privire trebuie cu atît mai mult să rămînă liberă și să fie cu atît mai neabătut trează cu cît acum punem întrebarea pe care analiza fundamen- [181] tală cu caracter pregătitor a *Dasein*-ului în genere a avut-o neîncetat în vedere: *cum trebuie determinată, din punct de vedere ontologic-existențial, integralitatea întregului structural pe care tocmai l-am pus în lumină?*

Dasein-ul există factic. Întrebarea pe care ne-o punem este dacă existențialitatea și facticitatea au o unitate ontologică, în speță dacă aceasta din urmă îi aparține în chip esențial primeia. *Dasein*-ul, pe baza situării afective care îi aparține în chip esențial, are un fel de a fi prin care el este adus în fața lui însuși și prin care își este sieși deschis în starea de aruncare care îi e proprie. Însă starea de aruncare este felul de a fi al unei ființări care *este* de fiecare dată propriile ei posibilități, în așa fel încît ea se înțelege pe sine prin ele și pornind de la ele (se proiectează că-

[1] Cf. § 12, p. [52] și urm.

tre ele). Faptul-de-a-fi-în-lume, căruia îi aparține la fel de originar faptul-de-a-fi-în-preajma ființării-la-îndemînă cît și faptul-de-a-fi-laolaltă-cu-ceilalți, este de fiecare dată în-vederea lui însuși. Numai că sinele (*Selbst*) este în primă instanță și cel mai adesea neautentic, este sine-impersonal (*Man-selbst*). Faptul-de-a-fi-în-lume este din capul locului căzut. *Cotidianitatea medie a D a s e i n-ului* poate în consecință să fie determinată ca *fapt-de-a-fi-în-lume a cărui stare de deschidere ia forma căderii și al cărui proiect rămîne în starea de aruncare, un fapt-de-a-fi-în-lume care, în ființa sa în-preajma „lumii" și în ființa laolaltă cu ceilalți, are ca miză însăși putința sa cea mai proprie de a fi.*

Putem oare reuși să surprindem acest întreg structural al cotidianității *Dasein*-ului în integralitatea lui? Poate ființa *Dasein*-ului să fie degajată într-un chip atît de unitar încît pornind de la ea să devină vizibilă co-originaritatea structurilor pe care le-am pus în evidență și deopotrivă posibilitățile existențiale de modificare ce le aparțin? Există vreo cale ce trebuie urmată pentru a putea obține fenomenal această ființă pe terenul oferit acum de analitica existențială?

Negativ exprimat, un lucru e sigur: integralitatea întregului structural nu poate fi obținută în chip fenomenal printr-o simplă construcție care ar reuni diferite elemente; e limpede că pentru aceasta am avea nevoie de un plan de construcție. Ființa *Dasein*-ului, care, ontologic vorbind, reprezintă suportul pentru tot acest întreg structural, ne devine accesibilă atunci cînd străpungem cu privirea *de la un capăt la altul* acest întreg, pentru a ajunge *pînă la un singur* fenomen originar unitar care se află deja în el, în așa fel încît acesta să servească drept fundament, ontologic vorbind, pentru fiecare dintre momentele structurale în posibilitatea lor structurală. De aceea interpretarea „sintetică" pe care încercăm să o dăm acum nu poate să fie doar o simplă strîngere laolaltă a ceea ce am obținut pînă în clipa de față. Întrebarea privitoare la caracterul existențial fundamental al *Dasein*-ului este esențial diferită de întrebarea privitoare la ființa unei ființări-simplu-prezente. Experimentarea cotidiană a lumii ambiante, și care din punct de vedere ontic și ontologic rămîne orientată către ființarea intramundană, nu este capabilă să prezinte *Dasein*-ul la un nivel ontic originar pentru analiza onto-

logică. La fel, percepției imanente a trăirilor îi lipsește un fir călăuzitor ontologic adecvat. Pe de altă parte, ființa *Dasein*-ului nu poate fi dedusă dintr-o idee despre om. Este oare atunci posibil să aflăm, pornind de la interpretarea de pînă acum a *Dasein*-ului, care anume este modul ontic-ontologic de acces la el însuși și pe care *Dasein*-ul, *pornind de la el însuși*, îl pretinde ca singurul adecvat? [182]

Structurii ontologice a *Dasein*-ului îi aparține înțelegerea ființei. Ființînd, el își este deschis lui însuși în ființa sa. Situarea afectivă și înțelegerea vin să constituie felul de a fi al acestei stări de deschidere. Există oare în *Dasein* o situare afectivă care să pună în joc înțelegerea și prin care el să-și fie deschis sieși într-un mod privilegiat?

Dacă analitica existențială a *Dasein*-ului se cuvine să păstreze o claritate fundamentală în privința funcției sale fundamental-ontologice, atunci, pentru a face față sarcinii ei provizorii — expunerea ființei *Dasein*-ului —, ea trebuie să caute una dintre posibilitățile de deschidere *cele mai vaste* și *mai originare* care rezidă în *Dasein*-ul însuși. Modul de a se deschide prin care *Dasein*-ul se aduce pe sine în fața lui însuși trebuie să fie de asemenea natură încît prin el *Dasein*-ul însuși să devină accesibil oarecum *simplificat*. O dată cu ceea ce s-a deschis astfel, integralitatea structurală a ființei care este căutată aici trebuie apoi să ajungă la lumină în chip elementar.

Ca o situare afectivă capabilă să satisfacă atare exigențe de metodă, la baza analizei va fi pus fenomenul *angoasei*. Pentru a putea degaja această situare afectivă fundamentală și pentru a caracteriza ontologic ceea ce se deschide ca atare prin ea, vom lua ca punct de plecare fenomenul căderii și vom delimita angoasa de fenomenul înrudit al fricii, analizat mai înainte. Ca posibilitate de ființă a *Dasein*-ului, angoasa, laolaltă cu *Dasein*-ul însuși care se deschide prin ea, oferă solul fenomenal pentru sesizarea explicită a integralității originare a ființei *Dasein*-ului. Ființa *Dasein*-ului se dezvăluie ca fiind *grija*. Elaborarea ontologică a acestui fenomen existențial fundamental cere ca el să fie distins de acele fenomene care ar putea fi în primă instanță identificate cu grija. Fenomenele de felul acesta sînt voința, dorința, înclinația-irepresibilă, pornirea-impetuoasă. Grija nu

poate să fie derivată din ele, deoarece ele însele sînt fundate în grijă.

Asemeni oricărei analize ontologice, interpretarea ontologică a *Dasein*-ului ca grijă, laolaltă cu tot ceea ce poate rezulta din ea, se situează la o distanță considerabilă de tot ceea ce este accesibil înțelegerii pre-ontologice a ființei sau chiar și cunoașterii ontice a ființării. Faptul că ceea ce este cunoscut ontologic, în comparație cu ceea ce îi este doar ontic familiar, este pentru simțul comun derutant nu trebuie să ne mire. Cu toate acestea, chiar
[183] și punctul de plecare ontic al interpretării ontologice pe care o încercăm aici, și anume a *Dasein*-ului ca grijă, ar putea să pară forțat și să treacă drept o simplă născocire teoretică, ca să nu mai vorbim de violența ce ne-ar putea fi imputată pentru felul în care eliminăm acea definiție a omului care ne-a fost transmisă și care, după cum știm cu toții, este una confirmată. De aceea, interpretarea existențială a *Dasein*-ului ca grijă necesită o confirmare la nivel pre-ontologic. Aceasta poate fi aflată în demonstrarea faptului că *Dasein*-ul, de îndată ce s-a exprimat în privința lui însuși, s-a interpretat deja, fie doar și pre-ontologic, ca *grijă* (*cura*).

Analitica *Dasein*-ului, care pătrunde pînă la fenomenul grijii, urmează să pregătească problematica fundamental-ontologică, adică *întrebarea privitoare la sensul ființei în genere.* Pentru a putea să ne întoarcem în chip explicit privirea în această direcție, pornind de la ceea ce am obținut deja și trecînd dincolo de sarcina specifică a unei antropologii existențial-apriorice, trebuie să privim înapoi și să surprindem cu un plus de pătrundere *acele* fenomene care se află în cea mai strînsă corelație cu întrebarea călăuzitoare privitoare la ființă. Aceste fenomene sînt pe de o parte tocmai modurile ființei pe care le-am explicat pînă acum: calitatea-de-a-fi-la-îndemînă și calitatea-de-a-fi-simplă-prezență, ca moduri care determină ființarea intramundană al cărei caracter nu este de ordinul *Dasein*-ului. Deoarece pînă acum problematica ontologică a înțeles ființa primordial în sensul de simplă-prezență (de „realitate", de realitate efectivă a „lumii"), iar ființa *Dasein*-ului a rămas ontologic nedeterminată, este nevoie să vedem care e legătura ontologică dintre grijă, mundaneitate, calitatea-de-a-fi-la-îndemînă și calitatea-de-a-fi-simplă-pre-

zență (realitate). Acest lucru ne va conduce la o determinare mai precisă a conceptului de *realitate* în contextul unei discuții asupra realismului și idealismului, așa cum sînt ele orientate către această idee de către teoria cunoașterii.

Ființarea *este* independentă de experiența, cunoașterea și sesizarea prin care ea este deschisă, des-coperită și determinată. Ființa, în schimb, „este" doar prin înțelegerea acelei ființări de a cărei ființă ține ceva precum înțelegerea ființei. De aceea ființa poate să nu fie concepută, însă ea nu este niciodată total neînțeleasă. În problematica ontologică *ființa și adevărul* au fost dintotdeauna gîndite laolaltă, dacă nu de-a dreptul identificate. În felul acesta se atestă, chiar dacă temeiurile originare rămîn poate ascunse, legătura necesară dintre ființă și înțelegerea ființei. Pentru a pregăti în chip satisfăcător întrebarea privitoare la ființă e nevoie de aceea să clarificăm ontologic fenomenul *adevărului*. Vom face aceasta mai întîi pe terenul pe care interpretarea anterioară l-a obținut o dată cu fenomene precum starea de deschidere, starea de des-coperire, explicitarea și enunțul.

În încheierea analizei fundamentale pregătitoare a *Dasein*-ului [184]
vom avea așadar ca temă: situarea afectivă fundamentală a angoasei ca o stare de deschidere privilegiată a *Dasein*-ului (§ 40), ființa *Dasein*-ului ca grijă (§ 41), confirmarea interpretării existențiale a *Dasein*-ului ca grijă pornind de la explicitarea de sine pre-ontologică a *Dasein*-ului (§ 42), *Dasein*, mundaneitate și realitate (§ 43), *Dasein*, stare de deschidere și adevăr (§ 44).

§ 40. Situarea afectivă fundamentală a angoasei ca o stare de deschidere privilegiată a D a s e i n-ului

Una dintre posibilitățile de ființă ale *Dasein*-ului urmează să ne ofere acum o „deslușire" ontică cu privire la el însuși ca ființare. Această deslușire nu este posibilă decît grație stării de deschidere care aparține *Dasein*-ului și care își are temeiul în situarea afectivă și în înțelegere. În ce măsură este angoasa o situare afectivă privilegiată? Cum anume *Dasein*-ul, sub stăpînirea angoasei, este adus, prin propria sa ființă, în fața lui însuși, în așa fel încît, fenomenologic vorbind, ființarea deschisă prin angoasă

să poată fi determinată ca atare în ființa sa, sau ca măcar această determinare să poată fi pregătită în chip adecvat?

De vreme ce intenția noastră este de a pătrunde pînă la ființa integralității întregului structural al *Dasein*-ului, să luăm ca punct de plecare analizele concrete ale căderii pe care tocmai le-am realizat. Contopirea *Dasein*-ului cu impersonalul „se" și cu „lumea" de care el se preocupă face manifest ceva de genul unei *fugi* a *Dasein*-ului din fața lui însuși ca putință autentică de a fi sine. Însă acest fenomen al fugii *Dasein*-ului *din fața lui însuși* și din fața autenticității sale pare totuși că nu poate sluji cîtuși de puțin ca sol fenomenal pentru cercetarea care urmează. Căci în această fugă tocmai că *Dasein*-ul *nu* se aduce pe sine în fața lui însuși. Potrivit tendinței care este prin excelență proprie căderii, deturnarea care survine *îndepărtează* de *Dasein*. Numai că în cazul unor fenomene de acest fel cercetarea trebuie să se ferească să confunde caracterizarea ontic-existențielă cu interpretarea ontologic-existențială sau să treacă cu vederea fundamentele fenomenale pozitive oferite de către o astfel de caracterizare pentru interpretarea amintită.

Din punct de vedere existențiel, în cădere, autenticitatea faptului-de-a-fi-sine este închisă și reprimată, însă această închidere este doar *privațiunea* unei stări de deschidere care se manifestă fenomenal în faptul că fuga *Dasein*-ului este fugă *din fața* lui însuși. Fugind în felul acesta, *Dasein*-ul tocmai că este „pe urmele" sale. Numai în măsura în care, ontologic vorbind, *Dasein*-ul este adus în chip esențial în fața lui însuși prin starea de deschidere care îi aparține în genere, numai în această măsură el *poate*
[185] să fugă *din fața* lui însuși. Desigur, prin această deturnare care însoțește căderea, lucrul din fața căruia *Dasein*-ul fuge *nu este sesizat;* și cu atît mai mult el nu este experimentat printr-o confruntare directă. În schimb, prin deturnarea *de la* el, el nu este mai puțin „prezent" și mai puțin deschis. Deturnarea existențiel-ontică, pe temeiul caracterului ei de stare de deschidere, ne dă fenomenal posibilitatea de a surprinde existențial-ontologic lucrul din fața căruia *Dasein*-ul fuge. În interiorul acestei ontice „îndepărtări de" pe care o implică deturnarea, lucrul din fața căruia *Dasein*-ul fuge poate să fie înțeles și adus la con-

cept printr-o „confruntare directă" care îl interpretează fenomenologic.

Faptul de a fi luat ca reper în analiza noastră fenomenul căderii nu ne condamnă în mod automat să pierdem orice perspectivă de a experimenta ontologic ceva cu privire la *Dasein*-ul care este deschis prin acest fenomen. Dimpotrivă, tocmai aici interpretarea riscă cel mai puțin de a se livra unei surprinderi de sine artificiale a *Dasein*-ului. Ea nu face pînă la urmă decît să ofere o explicare a ceea ce *Dasein*-ul deschide în chip ontic el însuși. Posibilitatea de a pătrunde pînă la ființa *Dasein*-ului — printr-o interpretare care s-o însoțească și să o urmărească la nivelul unei înțelegeri și al unei situări afective — este cu atît mai mare cu cît mai originar este fenomenul care funcționează metodologic ca situare afectivă care deschide. Faptul că angoasa e cea care realizează un asemenea lucru este în primă instanță doar o afirmație.

Acum, dacă e să analizăm angoasa, nu putem spune că sîntem complet nepregătiți. Ce-i drept nu e tocmai limpede cum se raportează ea ontologic la frică. Neîndoielnic, există între acestea două o înrudire de ordin fenomenal. Dovadă faptul că ambele fenomene, cel mai adesea, nu se disting unul de altul, de vreme ce numim angoasă ceea ce este frică și frică ceea ce are caracter de angoasă. Să încercăm acum să pătrundem pas cu pas pînă la fenomenul angoasei.

Căderea *Dasein*-ului sub dominația impersonalului „se" și a „lumii" de care el se preocupă am numit-o „fugă" din fața lui însuși. Însă nu orice retragere din fața..., nu orice deturnare de la... este în chip necesar fugă. Retragerea, pricinuită de frică, din fața a ceea ce frica deschide, din fața lucrului ce amenință, are caracterul de fugă. Interpretarea fricii ca situare afectivă a arătat că lucrul de care îți e frică e de fiecare dată o ființare intramundană, care se apropie de proximitatea noastră venind dintr-o zonă bine determinată, o ființare dăunătoare, dar care poate tot atît de bine să nu ajungă la noi. În cădere, *Dasein*-ul se deturnează de la el însuși. Lucrul din fața căruia se produce această retragere trebuie să aibă în genere caracterul amenințării; și totuși această ființare are același fel de a fi ca al ființării care se retrage, cu alte cuvinte ea este *Dasein*-ul însuși. Lucrul

din fața căruia se produce această retragere nu poate fi considerat ca „înfricoșător", deoarece ceva înfricoșător este întotdeauna întîlnit ca ființare intramundană. Singura amenințare care
[186] poate fi „înfricoșătoare" și care este des-coperită prin frică provine întotdeauna de la ființarea intramundană.

De aceea, deturnarea pe care o aduce cu sine căderea nu este, deopotrivă, o fugă pricinuită de frica în fața ființării intramundane. Fuga pricinuită de frică nu are cîtuși de puțin caracter de deturnare și aceasta tocmai pentru că deturnarea *se confruntă direct* cu ființarea intramundană, contopindu-se cu ea. *Dimpotrivă, deturnarea pe care o aduce cu sine căderea se întemeiază în angoasă, care la rîndul ei face, ea mai întîi, posibilă frica.*

Pentru a înțelege ceea ce vrem să spunem atunci cînd vorbim despre fuga *Dasein*-ului din fața lui însuși, proprie căderii, trebuie să ne reamintim de faptul-de-a-fi-în-lume în calitatea lui de constituție fundamentală a *Dasein*-ului. *Lucrul în fața căruia survine angoasa este faptul-de-a-fi-în-lume ca atare.* Cum se deosebesc fenomenal lucrul de care angoasa se angoasează și lucrul de care frica se înfricoșează? Lucrul în fața căruia survine angoasa nu este o ființare intramundană. De aceea el nu poate avea, prin esența sa, vreo menire funcțională. Amenințarea nu are caracterul unei capacități de a dăuna determinate care lovește pe cel amenințat într-o privință determinată și care vizează o anumită putință factică de a fi. Lucrul în fața căruia survine angoasa este total nedeterminat. Această nedeterminare nu numai că lasă factic indecis care anume ființare intramundană amenință, ci ea vrea să spună că în genere ființarea intramundană nu este „relevantă". Nimic din ceea ce, în interiorul lumii, este simplu-prezent sau se află la-îndemînă nu funcționează în calitate de lucru de care angoasa se angoasează. Totalitatea menirilor funcționale ale ființării-la-îndemînă și ale ființării-simplu-prezente, des-coperite înlăuntrul lumii, și-a pierdut, ca atare, orice importanță. Ea se surpă în sine însăși. Lumea are caracterul totalei nesemnificativități. În angoasă, noi nu întîlnim cutare sau cutare lucru care, ca amenințător, ar putea avea o menire funcțională.

Tot de aceea angoasa nu „vede" un „aici" sau un „acolo" determinate, din care amenințătorul să se apropie. Lucrul în

fața căruia survine angoasa e caracterizat prin aceea că amenințătorul nu e *nicăieri.* Angoasa „nu știe" ce anume este lucrul de care ea se angoasează. Însă „nicăieri" nu înseamnă nimic, ci el implică o regiune în general, o stare de deschidere a lumii în genere pentru faptul-de-a-sălășlui-în care, prin esența sa, este unul spațial. Și tocmai de aceea, ceea ce amenință nici nu se poate apropia de proximitatea noastră dintr-o direcție anume; el e deja „aici" — și totuși nicăieri, el este atît de aproape încît rămînem țintuiți și respirația ni se taie — și totuși nicăieri.

Prin lucrul în fața căruia survine angoasa, acel „este nimic și nicăieri" devine manifest. Caracterul recalcitrant* al acestui „nimic și nicăieri" intramundan înseamnă, din punct de vedere fenomenal: *lucrul în fața căruia survine angoasa este lumea ca* **[187]** *atare.* Totala nesemnificativitate care se face cunoscută în „nimic" și „nicăieri" nu înseamnă că lumea este absentă, ci că ființarea intramundană este în ea însăși atît de lipsită de importanță, încît, pe baza acestei *nesemnificativități* a ceea ce este înlăuntrul lumii, doar lumea în mundaneitatea ei este cea care se mai impune.

Ceea ce ne apasă în angoasă nu este cutare sau cutare lucru și nici însumarea tuturor celor cîte sînt simplu-prezente, ci *posibilitatea* a ceea-ce-este-la-îndemînă în genere, adică lumea însăși. Cînd angoasa se stinge, obișnuim, în vorbirea noastră curentă, să spunem: „de fapt, n-a fost nimic". Acest fel de a vorbi cade în realitate, din punct de vedere ontic, exact pe *ceea ce* a fost. Vorbirea curentă are în vedere ființarea-la-îndemînă ca obiect al preocupării noastre și al vorbirii noastre despre ea. Lucrul de care angoasa se angoasează nu e nimic de ordinul ființării-la-îndemînă intramundane. Numai că „nimicul" acesta al ființării-la-îndemînă, pe care nu-l poate înțelege și rosti decît privirea-ambientală cotidiană, nu este un nimic total. Acest „nimic" de la nivelul calității-de-a-fi-la-îndemînă are ca temei acel „ceva" prin excelență originar, adică *lumea.* Totuși, ontologic vorbind, lumea aparține în chip esențial ființei *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume. Iar dacă nimicul — adică lumea ca atare — iese la iveală ca fiind lucrul în fața căruia survine angoasa, atunci aceasta înseamnă: *lucrul de care angoasa se angoasează este însuși faptul-de-a-fi-în-lume.*

---

* Cf. *supra*, p. [74].

Faptul-de-a-se-angoasa deschide în chip originar și direct lumea ca lume. Însă lucrurile nu arată ca și cum *Dasein*-ul ar face mai întîi abstracție, printr-o cumpănire atentă, de ființarea intramundană, pentru a nu mai gîndi decît o lume în fața căreia ia naștere apoi angoasa, ci angoasa, ca mod al situării afective, deschide, ea mai întîi, *lumea ca lume*. Ceea ce nu înseamnă, totuși, că atunci cînd sîntem cuprinși de angoasă mundaneitatea lumii este surprinsă sub forma unui concept.

Angoasa nu este numai angoasă în fața a ceva, ci, ca situare afectivă, ea este totodată *angoasă pentru ceva*. Lucrul pentru care angoasa se angoasează nu este un fel de a fi *determinat* sau o posibilitate *determinată* a *Dasein*-ului. Amenințarea fiind ea însăși nedeterminată, nu poate de aceea să ajungă să amenințe una sau alta dintre putințele factic concrete de a fi. Lucrul pentru care angoasa se angoasează este însuși faptul-de-a-fi-în-lume. Atunci cînd survine angoasa, ființarea-la-îndemînă care alcătuiește lumea ambiantă se surpă și, o dată cu ea, tot ce este ființare intramundană. „Lumea" nu mai poate să ofere nimic și tot atît de puțin *Dasein*-ul-laolaltă cu ceilalți. Angoasa îi suprimă astfel *Dasein*-ului posibilitatea de a se înțelege pe sine așa cum îi dictează căderea, adică pornind de la „lume" și de la nivelul public de explicitare. Angoasa aruncă *Dasein*-ul înapoi, către lucrul pentru care el se angoasează, către putința sa autentică de a fi în lume. Angoasa individualizează *Dasein*-ul, trimițîndu-l spre faptul-de-a-fi-în-lume care îi este lui propriu prin excelență și care, ca unul ce înțelege, se proiectează în chip esențial către posibilități. De
[188] aceea, o dată cu lucrul pentru care ne angoasăm, angoasa deschide *Dasein*-ul *ca ființă-posibilă* și în speță ca ceea ce el nu poate fi decît pornind de la el însuși, ca individualizat în individualizare.

Angoasa face manifestă în *Dasein* *ființa întru* putința lui cea mai proprie de a fi, adică *faptul-de-a-fi-liber pentru* libertatea de a se alege pe sine și de a se surprinde pe sine. Angoasa aduce *Dasein*-ul în fața *faptului-de-a-fi-liber pentru*... (*propensio in*...) autenticitatea ființei sale ca posibilitate care el este din capul locului. Însă în același timp aceasta este ființa căreia *Dasein*-ul îi este remis ca fapt-de-a-fi-în-lume.

Lucrul *pentru care* angoasa se angoasează se dezvăluie ca fiind lucrul *de care* angoasa se angoasează: faptul-de-a-fi-în-lume. Identitatea lucrului în fața căruia survine angoasa cu cel pentru care ea se angoasează ajunge să cuprindă însuși faptul-de-a-te-angoasa. Căci ca situare afectivă, faptul-de-a-te-angoasa este un mod fundamental al faptului-de-a-fi-în-lume. *Identitatea existențială a deschiderii cu ceea ce este deschis — astfel încît prin acesta din urmă lumea este deschisă ca lume, iar faptul-de-a-sălășlui-în este deschis ca putință-de-a-fi individualizată, pură și aruncată — atestă că, o dată cu fenomenul angoasei, o situare afectivă privilegiată a devenit tema interpretării.* Angoasa individualizează și deschide astfel *Dasein*-ul ca *„solus ipse"*. Însă acest „solipsism" existențial nu strămută cîtuși de puțin un lucru-subiect izolat în vidul indiferent al unei surveniri lipsite de lume; dimpotrivă, într-un sens extrem, el tocmai că aduce *Dasein*-ul în fața lumii sale ca lume și, astfel, pe sine însuși în fața lui însuși ca fapt-de-a-fi-în-lume.

Din nou explicitarea cotidiană a *Dasein*-ului și vorbirea curentă ne oferă dovada cea mai plauzibilă pentru faptul că angoasa, ca situare afectivă fundamentală, deschide în felul în care am arătat. Situarea afectivă, am spus mai înainte, face manifest „cum îi este cuiva". În angoasă „nu ești în largul tău", te simți *„straniu"**. Aici se exprimă pentru prima oară indeterminarea

* *Unheimlich* și *Unheimlichkeit*, „straniu" și „stranietate", traduc de fapt sentimentul cuiva care a fost smuls pe neașteptate din mediul său familiar și a rămas neadăpostit. Totul, în acest pasaj, joacă pe o metaforă a locuirii: *Heim* înseamnă „cămin", „casă", „vatră", „familie" (*ein Heim gründen*, „a întemeia o familie"); *zu Hause*, „acasă", „la tine" (*chez soi*, în franceză) generează în rîndurile următoare două concepte: *das Zuhause-sein* și *das Nicht-zuhause-sein*, „aflarea-acasă" și, în speță, „neaflarea-acasă". Se succedă, apoi, conceptele propriu-zise ale locuirii: sălășluirea (*In-sein*), faptul-de-a-fi-familiar cu ceva (*Vetrautsein mit*), locuirea-în-preajma (*Wohnen bei*). În starea obișnuită de cădere, *Dasein*-ul este temeinic instalat în lumea sub dominația căreia a căzut. Cotidianitatea este adăpostul lui curent, impersonalul „se" și spațiul public reprezintă locul în care el locuiește, casa lui, căminul lui. În toate acestea, el se simte acasă, este *heimlich, zuhause*. Ei bine, acest sentiment al adăpostirii și familiarității cu lucrurile și lumea din jur se pierde atunci cînd survine angoasa (*Angst*). *Dasein*-ul iese acum din gregaritatea preocupării cotidiene, din „bancul de heringi" (Kierkegaard), își pierde sentimentul de liniște și siguranță și se pomenește față în față cu el însuși, se individualizează (*vereinzelt*), pierzîndu-și adăpostirea. Sălășluirea *Dasein*-ului devine acum a-nu-te-afla-la-tine (*das Un-zuhause*). Sentimentul care însoțește această dez-adăpostire este *Unheimlichkeit*, deplina stranietate care ia locul familiarității cotidiene. *Es ist mir*

specifică a acelui ceva în-preajma căruia *Dasein*-ul se găsește în angoasă: acel „nimic și nicăieri". Stranietatea semnifică însă în același timp un a-nu-te-afla-acasă. Atunci cînd am indicat pentru prima oară fenomenul constituției fundamentale a *Dasein*-ului și am lămurit sensul existențial al faptului-de-a-sălășlui-în spre deosebire de semnificația categorială a „includerii spațiale", faptul-de-a-sălășlui-în a fost determinat ca „locuire în-preajma"..., ca „fapt-de-a-fi-familiar-cu...".[2] Acest caracter al sălășluirii-în a fost apoi și mai concret lămurit cînd am vorbit despre spațiul public cotidian și despre impersonalul „se", cel care aduce în cotidianitatea medie a *Dasein*-ului calma certi-
[189] tudine de sine, firescul „faptului-de-a-te-afla-acasă".[3] Angoasa, dimpotrivă, recuperează *Dasein*-ul din contopirea cu „lumea" sub dominația căreia el a căzut. Familiaritatea cotidiană se spulberă. *Dasein*-ul este individualizat, însă individualizat *ca* fapt-de-a-fi-în-lume. Faptul-de-a-sălășlui-în îmbracă „modul" existențial al *ne-aflării-acasă*. Tocmai acest lucru îl avem în vedere cînd vorbim despre „stranietate".

De acum înainte devine vizibil, fenomenal vorbind, lucrul din fața căruia fuge căderea, în măsura în care ea este o fugă. Ea nu fuge *de* ființarea intramundană, ci ea fuge tocmai *către* aceasta, către ființarea în-preajma căreia preocuparea, pierdută în impersonalul „se", poate să se mențină în deplină liniște și familiaritate. Fuga proprie căderii, fuga *în* acel „acasă" pe care îl pune la dispoziție spațiul public, este fugă *de* „neaflare-acasă", adică de stranietatea care rezidă în *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-

---

unheimlich s-ar traduce cel mai bine în română prin „îmi e urît", care își are ca sursă un soi de „ce caut eu aici, în lumea asta?"

Stranietatea (*Unheimlichkeit*) pune în lumină paradoxul adăpostirii *Dasein*-ului care „se află la el" (*zuhause, heimlich*) în spațiul cotidianității, adică tocmai acolo unde el nu este „la el", dacă „la el" autentic înseamnă în contact cu sinele său (*Selbst*). *Dasein*-ul se adăpostește în impersonal fugind de „a fi la sine", pe care îl percepe ca pe un „a nu se afla la el". „A fi sine" (*Selbst sein*) și „a te afla la tine" (*das Zuhause-sein*) marchează o divergență: *Dasein*-ul se simte acasă nefiind (la) sine, în timp ce fiind (la) sine el se simte neadăpostit. El fuge de „sine" ca de un „a nu se afla la el", ca de suprema sa neadăpostire. Ceea ce mă angoasează, în fond, e faptul că aș putea fi eu însumi, că m-aș putea întîlni cu *Sein-können*-ul meu, cu putința mea de a *fi*. Cum pot eu să evit întîlnirea cu mine, cu „urîtul" meu, cu acel *unheimlich*? Fugind în cotidian, în *Man*, în *heimlich*.

[2] Cf. § 12, p. [53] și urm.

[3] Cf. § 27, p. [126] și urm.

lume aruncat, remis sieși în ființa sa. Această stranietate îl urmărește constant pe *Dasein* și amenință, chiar dacă nu o face explicit, starea sa cotidiană de pierdere în impersonalul „se". Această amenințare poate foarte bine să fie însoțită la nivel factic de sentimentul siguranței și al împlinirii în spațiul preocupării cotidiene. Angoasa poate surveni în situațiile cele mai anodine. Ea nu are nevoie de cine știe ce clipe întunecate, în care îndeobște este mult mai ușor să te simți straniu. Căci în întuneric nu este absolut „nimic" de văzut, cu toate că lumea este *încă* „prezentă" și tocmai într-o manieră *mai iritantă**.

Dacă interpretăm stranietatea *Dasein*-ului din punct de vedere existențial-ontologic ca fiind amenințarea care atinge *Dasein*-ul pornind de la el însuși, lucrul acesta nu înseamnă că în angoasa factică stranietatea este din capul locului înțeleasă în acest sens. Felul cotidian în care *Dasein*-ul înțelege stranietatea este deturnarea pe care o aduce cu sine căderea și care „ascunde privirii" ne-aflarea-acasă. Cotidianitatea acestei fugi ne arată totuși următorul fenomen: faptului-de-a-fi-în-lume, deci constituției esențiale a *Dasein*-ului care, fiind una existențială, nu *este* niciodată simplu-prezentă, ci *este* ea însăși întotdeauna într-un mod al *Dasein*-ului factic, adică al unei situări afective, — îi aparține angoasa ca situare afectivă fundamentală. Faptul-de-a-fi-în-lume, liniștitor și familiar, este un mod al stranietății *Dasein*-ului, și nu invers. *Ne-aflarea-acasă trebuie concepută existențial-ontologic ca fiind fenomenul mai originar.*

Și deoarece angoasa determină din capul locului în chip latent faptul-de-a-fi-în-lume, numai de aceea poate acestuia — ca ființă în-preajma „lumii", preocupată și situată afectiv — să îi fie frică. Frica este angoasa căzută sub dominația „lumii", neautentică și, ca atare, ascunsă ei înseși.

La drept vorbind, dispoziția stranietății rămîne factic cel mai adesea neînțeleasă la nivel existențiel. În plus, dată fiind dominanta căderii și a spațiului public, angoasa „autentică" este rară. Adesea angoasa este condiționată „fiziologic". Acest fapt, în facticitatea sa, este o problemă *ontologică*, el nelimitîndu-se la cauzalitatea și desfășurarea sa ontică. Numai deoarece *Dasein*-ul [190]

* Cf. *supra*, p. [73].

se angoasează în temeiul ființei sale este posibilă o declanșare fiziologică a angoasei.

Și mai rar încă decît faptul existențiel al angoasei autentice sînt încercările de a interpreta acest fenomen în constituirea sa și în funcția sa existențial-ontologică fundamentală. Motivele pentru aceasta sînt de căutat în parte în nesocotirea analiticii existențiale a *Dasein*-ului în genere, dar mai cu seamă în înțelegerea eronată a fenomenului situării afective.[4] Totuși raritatea factică a fenomenului angoasei nu-i poate răpi acestuia capacitatea de a prelua funcția metodologică *fundamentală* pentru analitica existențială. Dimpotrivă, raritatea fenomenului este un indiciu pentru faptul că *Dasein*-ul, care cel mai adesea rămîne acoperit lui însuși în autenticitatea sa, dat fiind nivelul public de explicitare propriu impersonalului „se", ajunge să se poată deschide într-un sens originar prin această situare afectivă fundamentală.

Ține, ce-i drept, de esența oricărei situări afective să deschidă de fiecare dată întregul fapt-de-a-fi-în-lume, potrivit tuturor momentelor sale constitutive (lume, fapt-de-a-sălășlui-în, sine). Numai că în angoasă rezidă posibilitatea unei deschideri
[191] privilegiate tocmai pentru că ea individualizează. Această individualizare recuperează *Dasein*-ul din căderea sa și îi face manifeste autenticitatea și neautenticitatea ca posibilități ale ființei sale. Aceste posibilități fundamentale ale *Dasein*-ului — care

---

[4] Nu e deloc întîmplător că fenomenele angoasei și fricii, care rămîn îndeobște indistincte, au pătruns, ontic vorbind și de asemenea — cu toate că în limite foarte înguste — ontologic, în spațiul teologiei creștine. Acest lucru s-a petrecut ori de cîte ori problema antropologică a ființei omului în raportarea sa la Dumnezeu a căpătat preeminență și cînd fenomene precum credința, păcatul, iubirea, căința au călăuzit interogarea. Cf. doctrina lui Augustin despre *timor castus* și *servilis*, mult discutată în scrierile sale exegetice și în scrisori. Privitor la frică în genere cf. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 33: *de metu*, qu. 34: *utrum non aliud amandum sit, quam metu carere*, qu. 35: *quid amandum sit.* (Migne P. L. XL, Augustinus VI, p. 22 și urm.)

Luther a tratat problema fricii în contextul tradițional al unei interpretări a lui *poenitentia* și *contritio*, în comentariul său la *Geneza*, desigur într-o manieră edificatoare și aproape deloc conceptuală, dar cu atît mai pătrunzătoare. Cf. *Enarrationes in genesin*, cap. 3, WW. (Ediția Erlangen), *Exegetica opera latina*, vol. I, p. 177 și urm.

S. Kierkegaard este cel care a dus cel mai departe analiza fenomenului angoasei, ce-i drept rămînînd în contextul teologic al unei expuneri „psihologice" a problemei păcatului originar. Cf. *Conceptul de angoasă*, 1844, în *Opere complete*, ediția germană Diederichs, vol. 5.

este de fiecare dată al meu — se arată în angoasă, așa cum sînt ele în ele însele, nedisimulate de ființarea intramundană de care *Dasein*-ul se agață în primă instanță și cel mai adesea.

În ce măsură oare, o dată cu această interpretare existențială a angoasei, s-a dobîndit un teren fenomenal pentru răspunsul la întrebarea călăuzitoare privitoare la ființa integralității întregului structural al *Dasein*-ului?

§ 41. *Ființa D a s e i n-ului ca grijă*

De vreme ce ne propunem să surprindem ontologic integralitatea întregului structural al *Dasein*-ului, trebuie mai întîi să întrebăm: poate oare fenomenul angoasei și ceea ce se deschide prin el să ne dea întregul *Dasein*-ului în așa fel încît toate momentele sale să fie din punct de vedere fenomenal la fel de originare, astfel încît privirea prin care căutăm această integralitate să se poată socoti mulțumită cu acest dat? Toate cîte sînt conținute în acest dat pot fi inventariate formal printr-o simplă enumerare: faptul-de-a-se-angoasa este, ca situare afectivă, un mod al faptului-de-a-fi-în-lume; lucrul în fața căruia survine angoasa este faptul-de-a-fi-în-lume, ca unul ce este aruncat; lucrul pentru care ne angoasăm este putința-de-a-fi-în-lume. Drept care fenomenul angoasei în deplinătatea sa ne arată *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume existînd factic. Caracterele ontologice fundamentale ale acestei ființări sînt existențialitatea, facticitatea și faptul-de-a-fi-căzut. Aceste determinări existențiale nu sînt bucăți care alcătuiesc un întreg compozit și din care ocazional ar putea lipsi una sau alta, ci ele sînt prinse laolaltă într-o conexiune originară care constituie integralitatea întregului structural în căutarea căreia ne aflăm. În unitatea determinărilor de ființă ale *Dasein*-ului, pe care tocmai le-am trecut în revistă, ființa acestuia poate fi surprinsă ontologic ca atare. Cum trebuie caracterizată această unitate însăși?

Dasein-ul este ființarea care, în ființa sa, are ca miză însăși această ființă. Acest „are ca miză..." a fost lămurit atunci cînd am discutat constituția de ființă a înțelegerii ca ființă care se proiectează către putința sa cea mai proprie de a fi. Această putință-de-a-fi este cea în-vederea căreia orice *Dasein* este de fie-

care dată așa cum este. În ființa sa, *Dasein*-ul s-a confruntat de fiecare dată deja cu o posibilitate a lui însuși. Faptul-de-a-fi-liber *pentru* putința-de-a-fi cea mai proprie și astfel pentru posibilitatea autenticității și neautenticității se arată într-o concretizare originară și elementară în angoasă. Însă ființa întru putința-de-a-fi cea mai proprie înseamnă din punct de vedere ontologic: *Dasein*-ul, în ființa sa, este, de fiecare dată deja, *înaintea* lui
[192] însuși. *Dasein*-ul este, din capul locului, „dincolo de sine", nu pentru că se raportează la altă ființare care *nu* este el, ci ca ființă întru putința-de-a-fi care este el însuși. Această structură de ființă a lui „are ca miză..." este una esențială și noi o concepem ca *fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși*, propriu *Dasein*-ului.

Însă această structură privește întregul constituției *Dasein*-ului. Faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși nu este ceva de genul unei tendințe izolate care survine într-un „subiect" lipsit de lume, ci caracterizează faptul-de-a-fi-în-lume. Însă acestuia îi aparține faptul că, remis lui însuși, el este aruncat de fiecare dată deja *într-o lume*. Faptul că *Dasein*-ul este lăsat în seama lui însuși se arată originar și în chip concret în angoasă. Faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși, dacă îl concepem în chip mai deplin, înseamnă: *faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-într-o-lume*. De îndată ce această structură esențial unitară este văzută fenomenal, ni se clarifică de asemenea cele puse în evidență mai înainte, cu ocazia analizei mundaneității. De acolo a rezultat că ansamblul de trimiteri al semnificativității, cel prin care se constituie mundaneitatea, este „fixat" într-un „în-vederea-a-ceva". Strînsa legătură care există între ansamblul de trimiteri și multiplele relații ale lui „pentru-a" pe de o parte și, pe de altă parte, acel ceva pe care *Dasein*-ul, în ființa sa, îl are ca miză nu este defel o fuziune a unei „lumi" de obiecte simplu-prezente cu un subiect. Ea este, dimpotrivă, expresia fenomenală a constituției *Dasein*-ului — ca una ce este originar întreagă — a *Dasein*-ului a cărui integralitate este acum explicit degajată ca fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în... Altfel spus: faptul-de-a-exista este întotdeauna factic. Existențialitatea este în chip esențial determinată de facticitate.

Și, la rîndul lui, faptul-de-a-exista factic al *Dasein*-ului nu este doar în general și în chip indiferent o putință-de-a-fi-în-lume

aruncată, ci el este din capul locului contopit cu lumea de care el se preocupă. În acest fapt-de-a-fi-în-preajma supus căderii se face cunoscută — explicit sau nu, înțeles sau nu — fuga din fața stranietății, care cel mai adesea rămîne acoperită de o angoasă latentă, deoarece spațiul public al impersonalului „se" reprimă orice nefamiliaritate. În faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-într-o-lume este inclusă în chip esențial căderea ca *fapt-de-a-fi-în-preajma* ființării-la-îndemînă intramundane, adică în-preajma ființării de care ne preocupăm.

Integralitatea formal-existențială a întregului structural ontologic al *Dasein*-ului trebuie de aceea să fie concepută ca avînd următoarea structură: ființa *Dasein*-ului înseamnă: fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în(lume⟩ ca fapt-de-a-fi-în-preajma (ființării întîlnite în interiorul lumii). Această ființă dă deplina semnificație termenului *grijă,* care este folosit pur ontologic-existențial. Trebuie să excludem total din această semnificație orice tendință de ființă înțeleasă ontic, precum grija pentru ceva anume, respectiv absența oricărei griji.

Tocmai pentru că faptul-de-a-fi-în-lume este în chip esențial grijă (*Sorge*) am putut, în analizele precedente, să concepem faptul-de-a-fi-în-preajma ființării-la-îndemînă ca *preocupare* (*Besorgen*) și faptul-de-a-fi-laolaltă cu *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți, așa cum îl întîlnim în interiorul lumii, ca *grijă-pentru-celălalt* (*Fürsorge*). Faptul-de-a-fi-în-preajma... este preocupare deoarece, ca mod al faptului-de-a-sălășlui-în, el este determinat de structura fundamentală a acestuia, de grijă. Grija nu caracterizează doar, să spunem, existențialitatea desprinsă de facticitate și de cădere, ci ea îmbrățișează unitatea acestor determinări de ființă. Și tot așa se face că grija nu are în primul rînd și în chip exclusiv în vedere un comportament izolat al eului față de el însuși. Un termen precum „grija de sine", format prin analogie cu termenul „preocupare" sau „grijă-pentru-celălalt" ar fi o tautologie. Grija nu poate să însemne un raport special cu sinele, deoarece acesta este deja caracterizat ontologic de faptul că *Dasein*-ul se află înaintea-lui-însuși; însă în această determinare sînt *prinse deopotrivă* celelalte două momente structurale ale grijii, faptul-de-a-sălășlui-deja-în... și faptul-de-a-fi-în-preajma. **[193]**

În faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși ca ființă întru putința-de-a-fi cea mai proprie rezidă condiția existențial-ontologică de

posibilitate a *faptului-de-a-fi-liber pentru* posibilitățile existențiele autentice. *Dasein*-ul este de fiecare dată așa cum el este în chip factic tocmai „în-vederea" putinței-de-a-fi. Însă în măsura în care această ființă întru putința-de-a-fi este determinată ea însăși de libertate, *Dasein*-ul *poate* de asemenea să se comporte *fără să pună în joc voința proprie* cînd e vorba de posibilitățile sale, el *poate* fi neautentic și în primă instanță și cel mai adesea el este factic în felul acesta. Autenticul „în-vederea-a..." rămîne nesurprins, iar proiectul putinței-de-a-fi el însuși este lăsat la dispoziția impersonalului „se". În faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși, acest „însuși" are de aceea în vedere de fiecare dată sinele în sensul de sine-impersonal. Chiar și în neautenticitate *Dasein*-ul rămîne în chip esențial înaintea-lui-însuși, tot așa cum fuga *Dasein*-ului din fața lui însuși, pricinuită de cădere, continuă să pună în joc constituția de ființă a acestei ființări a cărei *miză* este *ființa sa*.

Grija, ca integralitate structurală originară, este existențial-aprioric „anterioară" oricărei „atitudini" sau „stări" factice a *Dasein*-ului, aflîndu-se din capul locului *în* acestea. Iată de ce acest fenomen nu exprimă defel o preeminență a comportamentului „practic" față de cel teoretic. Faptul că nu fac decît să mă uit la o ființare-simplu-prezentă nu are în mai mică măsură caracterul de grijă decît o „acțiune politică" sau relaxarea proprie unui moment de răgaz. „Teorie" și „practică" sînt posibilități de ființă ale unei ființări a cărei ființă trebuie determinată ca grijă.

De aceea, sortită eșecului este și încercarea de a reorienta fenomenul grijii, în integralitatea sa esențial indestructibilă, către
[194] acte particulare sau către impulsuri precum voința, dorința, pornirea-impetuoasă și înclinația-irepresibilă, precum și încercarea de a-l reconstrui pornind de la acestea.

Voința și dorința sînt înrădăcinate cu necesitate ontologică în *Dasein* ca grijă; ele nu sînt simple trăiri ontologic indiferente, ce survin într-un „flux" care în privința sensului său de ființă este total nedeterminat. Același lucru este valabil și pentru înclinația-irepresibilă și pornirea-impetuoasă. Căci și ele, în măsura în care pot fi revelate în *Dasein* în genere, sînt întemeiate în grijă. Fapt care nu exclude ca pornirea-impetuoasă și înclinația-irepre-

sibilă să constituie de asemenea ontologic ființarea care nu face altceva decît să „viețuiască". Constituția ontologică fundamentală a „vieții" este totuși o problemă cu statut propriu și ea nu poate fi desfășurată decît privativ și reductiv pornind de la ontologia *Dasein*-ului.

Grija este, ontologic vorbind, „anterioară" fenomenelor amintite care, desigur, pot fi întotdeauna, într-o anumită măsură, adecvat „descrise", fără ca orizontul lor ontologic deplin să trebuiască să fie vizibil sau măcar cunoscut în genere. Din punctul de vedere al prezentei cercetări fundamental-ontologice — care nu năzuiește nici la o ontologie tematic-exhaustivă a *Dasein*-ului și încă și mai puțin la o antropologie concretă — este de ajuns să indicăm felul în care aceste fenomene sînt întemeiate existențial în grijă.

Putința-de-a-fi, cea în-vederea căreia *Dasein*-ul este, are ea însăși felul de a fi al faptului-de-a-fi-în-lume. Ea implică deci ontologic relația cu ființarea intramundană. Grija este întotdeauna, chiar dacă numai în chip privativ, preocupare și grijă-pentru-celălalt. În voință, o ființare înțeleasă — adică proiectată către posibilitatea sa — este surprinsă ca o ființare de care trebuie să ne preocupăm, respectiv ca o ființare care prin grija-pentru-celălalt trebuie adusă în ființa sa. *Tocmai de aceea* voinței îi aparține de fiecare dată un lucru voit, care s-a determinat deja pornind de la un „în-vederea-a-ceva". Pentru posibilitatea ontologică a voinței sînt constitutive următoarele momente: starea de deschidere prealabilă a lui „în-vederea-a-ceva" în genere (faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși), starea de deschidere a ființării de care ne putem preocupa (lumea ca acel ceva în care sălășluim din capul locului) și proiectarea de sine a *Dasein*-ului prin înțelegere către o putință-de-a-fi întru o posibilitate a ființării „voite". În fenomenul voinței se face simțită integralitatea subiacentă a grijii.

Proiectarea de sine a *Dasein*-ului prin înțelegere este, în măsura în care e factică, de fiecare dată deja în-preajma unei lumi des-coperite. Din această lume își ia el posibilitățile și, în primă instanță, o face la nivelul de explicitare al impersonalului „se". Această explicitare a restrîns din capul locului posibilitățile de alegere la sfera a ceea ce e cunoscut, a ceea ce e accesibil, a ceea

ce e suportabil, a ceea ce se cuvine. Această nivelare a posibilităților *Dasein*-ului după calapodul a ceea ce este disponibil în
[195] primă instanță în viața de zi cu zi ascunde în același timp privirii posibilul ca atare. Cotidianitatea medie a preocupării devine oarbă în privința posibilităților și își află liniștea în-preajma a ceea ce este doar „real". Liniștirea aceasta nu exclude, ci dimpotrivă trezește o febrilitate crescută a preocupării. Voite nu sînt acum noi posibilități pozitive, ci disponibilul este cel care, „în chip tactic", este modificat în așa fel încît se naște iluzia că se întîmplă ceva.

Totuși „voința" temperată sub cîrmuirea impersonalului „se" nu înseamnă că ființa întru putința-de-a-fi a dispărut cu totul, ci că ea s-a modificat doar. Ființa întru posibilități se manifestă atunci cel mai adesea ca simplu *fapt-de-a-dori*. În dorință, *Dasein*-ul își proiectează ființa către posibilitățile care, în preocupare, nu numai că rămîn nesesizate, dar împlinirea lor nu este nici măcar întrevăzută și așteptată. Dimpotrivă: atunci cînd în faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși predomină simplul fapt-de-a-dori, avem de-a face cu o neînțelegere a posibilităților factice. Acel fapt-de-a-fi-în-lume a cărui lume este proiectată primordial ca lume a dorinței s-a pierdut, abandonîndu-se total, în sfera a ceea ce e disponibil, însă în așa fel încît acest disponibil, rămas singura ființare-la-îndemînă, nu este totuși niciodată de-ajuns atunci cînd e privit în lumina dorinței. Faptul-de-a-dori este o modificare existențială a proiectării de sine prin înțelegere, care, căzută fiind sub dominația stării de aruncare, nu face decît *să cadă în reverie cu privire* la posibilități. O asemenea reverie *închide* posibilitățile; ceea ce este „prezent" în reveria purtată de dorință devine „lume reală". Faptul-de-a-dori presupune ontologic grija.

În reverie, faptul-de-a-fi-deja-în-preajma a ceva are preeminență. Faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în... este modificat corespunzător. Reveria, care ține de cădere, face manifestă *înclinația-irepresibilă* a *Dasein*-ului de a se lăsa „trăit" de lumea în care el este de fiecare dată. Înclinația-irepresibilă manifestă caracterul faptului-de-a-fi-în-afara-ta-exercitîndu-te-asupra-a-ceva*. Faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși s-a pierdut în-

---

* Întreagă această sintagmă reprezintă traducerea termenului *Aussein auf...*, care la p. [261] apare în varianta *Aus-sein auf*. El trebuie înțeles ca o specificație în sfera

tr-un „a-fi-din-capul-locului-doar-în-preajma-a-ceva". „Direcția" în care se lasă antrenată înclinația-irepresibilă este dată de acel ceva în privința căruia ea cade în reverie. Dacă *Dasein*-ul este, așa zicînd, absorbit de o înclinație-irepresibilă, nu putem vorbi în acest caz de faptul că o înclinație e doar simplu-prezentă, ci întreaga structură a grijii este modificată. Devenit orb, *Dasein*-ul pune toate posibilitățile în slujba înclinației sale irepresibile.

Dimpotrivă, *pornirea-impetuoasă* „de a trăi" este o „direcție" care antrenează cu sine propriu-i impuls. Este o „direcție pe care o urmez cu orice preț". Pornirea-impetuoasă caută să reprime orice alte posibilități. Faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși este și aici unul neautentic, chiar dacă luarea cu asalt de către pornirea-impetuoasă vine din chiar cel care o resimte. Pornirea-impetuoasă o ia totdeauna cu un pas înaintea situării afective de moment și a înțelegerii. Însă *Dasein*-ul nu este atunci — și nu e niciodată — „simplă pornire-impetuoasă" căreia vin să i se adauge, cînd și cînd, alte comportamente, menite să-l țină în frîu și să-l călăuzească; dimpotrivă, chiar și în această modificare a deplinului fapt-de-a-fi-în-lume, el este din capul locului grijă. [196]

În pornirea-impetuoasă pură, grija nu a devenit încă liberă, deși ea este cea care, mai întîi, face ontologic cu putință ca ființa *Dasein*-ului să cadă, pornind de la ea însăși, sub stăpînirea acestei porniri. În timp ce, dimpotrivă, în înclinația-irepresibilă grija este din capul locului legată și neliberă. Înclinația-irepresibilă și pornirea-impetuoasă sînt posibilități care își au rădăcinile în starea de aruncare a *Dasein*-ului. Pornirea-impetuoasă „de a trăi" nu are cum să fie anihilată, înclinația-irepresibilă de a se lăsa „trăit" de către lume nu are cum să fie extirpată. Însă deoarece își au ontologic temeiul în grijă — și numai din

---

lui *Sein bei*, a „faptului-de-a-fi-în-preajma", adică a familiarității pe care *Dasein*-ul o are cu obiectele preocupării sale. *Aussein auf*... „focalizează", ca să spunem așa, comportamentul *Dasein*-ului aflat în modul căderii: în viața de zi cu zi, fiecare dintre noi este prins într-un tip de activitate care îl situează „în afara sa", absorbindu-l într-un obiect anume asupra căruia el „se exercită". Cînd un bijutier lucrează o bijuterie, el nu își pune problema sinelui său, a posibilităților sale autentice și cu atît mai puțin a morții ca posibilitate supremă, despre toate acestea Heidegger urmînd să vorbească în secțiunea a doua a lucrării sale. Noi trăim în majoritatea timpului fiind „în afara" noastră, adică *în* lucrul de care ne preocupăm.

această cauză —, ambele pot fi modificate la nivel ontic-existențiel de către grijă ca grijă autentică.

Termenul „grijă" are în vedere un fenomen existențial-ontologic fundamental, care în structura sa *nu* este totuși *simplu*. Integralitatea ontologic elementară a structurii grijii nu poate fi redusă la un „element originar" ontic, exact așa cum ființa nu poate fi „explicată" pornind de la ființare. În cele din urmă se va vedea că ideea de ființă în general este tot atît de „simplă" pe cît este de simplă ființa *Dasein*-ului. Determinarea grijii ca fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși — sălășluind-deja-în... — ca fapt-de-a-fi-în-preajma... arată în mod clar că, la rîndul lui, acest fenomen este în sine structural *articulat*. Dar oare nu este acesta indiciul fenomenal că întrebarea ontologică trebuie împinsă și mai departe, în vederea evidențierii unui fenomen *și mai originar*, el fiind cel care realizează ontologic unitatea și integralitatea multiplicității structurale a grijii? Însă înainte ca cercetarea să dea curs acestei întrebări, este nevoie să revenim la ceea ce a fost interpretat pînă acum și să ni-l însușim cu toată acuratețea, dată fiind intenția noastră de a ajunge la întrebarea fundamental-ontologică privitoare la sensul ființei în genere. Numai că mai înainte trebuie arătat că ceea ce este „nou", ontologic vorbind, în această interpretare este, din punct de vedere ontic, cît se poate de vechi. Explicînd ființa *Dasein*-ului ca grijă, noi nu o constrîngem să se conformeze unei idei închipuite, ci aducem din punct de vedere existențial la concept ceea ce ontic-existențiel a fost deja deschis.

§ 42. *Confirmarea interpretării existențiale a D a s e i n-ului ca grijă pornind de la explicitarea de sine pre-ontologică a D a s e i n-ului*

În interpretările precedente, care în cele din urmă au condus la evidențierea grijii ca ființă a *Dasein*-ului, accentul a căzut — pentru ființarea care sîntem noi înșine de fiecare dată și
[197] pe care o numim „om" — pe obținerea fundamentelor *ontologice* adecvate. Pentru aceasta, analiza a trebuit din capul locului să se îndepărteze de tipul de abordare care ne-a fost transmis — ontologic neclarificat și problematic în fundamentele lui

— așa cum este el dat în definiția tradițională a omului. Comparată cu această definiție, interpretarea existențial-ontologică poate părea stranie, mai cu seamă atunci cînd „grija" este înțeleasă exclusiv ontic, în sensul de „griji" și „necazuri". Iată de ce se cuvine ca acum să dăm glas unei mărturii de la un nivel pre-ontologic, a cărei valoare demonstrativă este, ce-i drept, „doar istorică".

Să ne gîndim totuși că în această mărturie *Dasein*-ul se exprimă asupra lui însuși și o face „în chip originar", fără să fie determinat de interpretări teoretice și cîtuși de puțin cu gîndul la ele. Să mai avem în vedere și faptul că ființa *Dasein*-ului este caracterizată prin istoricitate, ceea ce de altminteri trebuie mai întîi să fie dovedit ontologic. *Dacă Dasein*-ul este „istoric" în fondul ființei sale, atunci un enunț care vine din istoria sa și se reîntoarce în ea (și care, în plus, este *anterior* oricărei științe) dobîndește o greutate deosebită, chiar dacă nicicînd una pur ontologică. Înțelegerea ființei, care rezidă în *Dasein*-ul însuși, se exprimă la nivel pre-ontologic. Mărturia pe care urmează să o evocăm trebuie să arate în chip limpede că interpretarea existențială nu e defel o invenție, ci, în calitatea ei de „construcție" ontologică, ea își are un fundament al ei și, o dată cu el, o schiță a elementelor de bază.

Explicitarea de sine a *Dasein*-ului ca „grijă" a fost consemnată într-o veche fabulă[5]:

> *Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum*
> *sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.*
> *dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.*
> *rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.*
> *cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,*
> *Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.*
> *dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul*

---

[5] Autorul a dat peste această dovadă pre-ontologică în favoarea interpretării existențial-ontologice a *Dasein*-ului ca grijă consultînd studiul lui K. Burdach, *Faust und die Sorge / Faust și grija*, în *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, I (1923), p. 1 și urm. Burdach arată că Goethe a preluat de la Herder această fabulă despre *cura* — transmisă drept a 20-a fabulă a lui Hyginus — și a prelucrat-o pentru partea a doua a *Faust*-ului său. (Cf. mai cu seamă p. 40 și urm.) — Textul de mai sus este citat după F. Bücheler, *Rheinisches Museum*, vol. 41, 1886, p. 5, iar traducerea după Burdach, *ibid.*, p. 41 și urm.

suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
[198] *sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:*
« tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.»

„Odată, cînd Grija trecea peste un rîu, văzu niște lut; căzînd pe gînduri, luă o bucată din acel lut și începu să-i dea chip. În timp ce se gîndea la ceea ce crease, Jupiter trecu pe acolo. Grija îl rugă să pună duh în bucata de lut care prinsese chip. Jupiter se învoi bucuros. Însă cînd ea voi să-i dea făpturii numele ei, Jupiter se împotrivi și ceru ca aceleia să i se dea numele lui. Pe cînd Grija și Jupiter se sfădeau în privința numelui, apăru și Pămîntul (Tellus), dorind ca făpturii să-i fie dat numele lui, de vreme ce el era cel ce-i împrumutase o bucată din trupul lui. Cei prinși în ceartă îi cerură lui Saturn să le fie judecător. Iar Saturn le aduse la cunoștință această hotărîre ce părea cît se poate de dreaptă: «Tu, Jupiter, deoarece i-ai dat duhul, îl vei primi înapoi la moartea ei; tu, Pămîntule, deoarece i-ai dăruit trupul, îl vei primi pe acesta înapoi. Însă deoarece Grija e cea care, prima, a dat chip acestei făpturi, se cuvine ca, atîta vreme cît ea trăiește, Grija s-o stăpînească. Iar în privința numelui, deoarece el este pricina sfadei voastre, se cuvine ca făptura aceasta să se cheme *homo*, de vreme ce este făcută din *humus* (pămînt).»"

Această mărturie pre-ontologică dobîndește o semnificație cu atît mai deosebită cu cît ea nu se mulțumește să vadă „grija" ca pe ceva căruia *Dasein*-ul uman îi aparține „pe parcursul întregii vieți": această preeminență a „grijii" survine în strînsă legătură cu bine cunoscuta concepție despre om ca un compus alcătuit din trup (pămînt) și spirit. *Cura p r i m a finxit*: această ființare își are „originea" ființei sale în grijă. *Cura teneat, quamdiu vixerit*: ființarea nu e desprinsă de această origine, ci este ținută de ea, stăpînită pe de-a-ntregul de ea atîta vreme cît această ființare „este în lume". „Faptul-de-a-fi-în-lume" poartă pecetea de ființă a „grijii". Numele (*homo*) această ființare nu și-l primește cu referire la ființa sa, ci în raport cu elementul din care ea este alcătuită (*humus*). În ce anume trebuie văzută fiin-

ța „originară" a acestei făpturi? Cel care trebuie să hotărască este Saturn, „timpul".[6] Determinarea pre-ontologică a esenței omului, așa cum este ea exprimată în fabulă, s-a concentrat ast- [199] fel de la bun început asupra *acelui* fel de a fi care stăpînește pe de-a-ntregul *trecerea sa temporală prin lume.*

Istoria semnificației conceptului ontic de *cura* face să se întrevadă și alte structuri fundamentale ale *Dasein*-ului. Burdach[7] atrage atenția asupra unui dublu sens al termenului *cura,* potrivit căruia el nu înseamnă doar „strădanie temătoare", ci și „îngrijire", „dăruire". Așa se face că Seneca scrie în ultima sa scrisoare (*Epist.* 124): „Între cele patru naturi existente (arbori, animale, oameni, Dumnezeu), ultimele două, care sînt singurele cu rațiune, se disting prin aceea că Dumnezeu este nemuritor, iar omul este muritor. În cazul lor, binele unuia, în speță al lui Dumnezeu, este împlinit de natura lui, în vreme ce al celuilalt, al omului, este împlinit de *grijă* (*cura*): *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis.*"

Perfectio a omului, faptul de a deveni ceea ce el poate fi în ființa lui liberă pentru posibilitățile sale cele mai proprii (în proiect), este o „ispravă" a „grijii". Însă ea determină deopotrivă de originar modul fundamental al acestei ființări potrivit căruia ea este livrată lumii preocupării (starea de aruncare). „Dublul sens" al lui *cura* are în vedere o *singură* constituție fundamentală, cea a proiectului aruncat, care, în structura ei, este în chip esențial dublă.

Comparată cu această explicitare ontică, interpretarea existențial-ontologică nu este o simplă generalizare ontic-teoretică. Dacă ar fi așa, ar însemna pur și simplu să afirmăm că la nivel ontic toate atitudinile omului sînt „încărcate de grijă" și ghidate de o „dăruire" pentru ceva. „Generalizarea" pe care o facem este una *ontologic-apriorică.* Ea nu are în vedere proprietăți ontice care survin constant, ci o constituție de ființă care de

---

[6] Cf. poemul lui Herder, *Das Kind der Sorge / Copilul grijii* (ed. Suphan, vol. XXIX, p. 75).

[7] *Ibid.*, p. 49. Deja în stoicism μέριμνα era un termen consacrat și el revine în *Noul Testament*, fiind tradus în Vulgata ca *sollicitudo.* — Perspectiva asupra „grijii", adoptată în prezenta analitică existențială a *Dasein*-ului, se explică prin aceea că autorul ei a pus-o în legătură cu încercările sale de a interpreta antropologia augustiniană — adică cea greco-creștină — prin recurs la fundamentele puse o dată cu ontologia lui Aristotel.

fiecare dată se află la temelia lor și care, ea mai întîi, face ontologic posibil faptul că această ființare poate fi numită la nivel ontic *cura*. Condiția existențială de posibilitate a „grijilor vieții" și a „implicării de sine" trebuie să fie concepută ca grijă într-un sens originar, adică ontologic.

„Universalitatea" transcendentală a fenomenului grijii și a tuturor existențialilor fundamentali este pe de altă parte îndeajuns de vastă pentru a oferi terenul necesar *oricărei* explicitări
[200] ontice a *Dasein*-ului care ia forma unei concepții despre lume, indiferent dacă ea înțelege *Dasein*-ul ca „grijă a vieții" și nevoință sau dimpotrivă.

„Vidul" și „universalitatea" structurilor existențiale care, la nivel ontic, nu întîrzie să se facă simțite, au *propria* lor determinare și plinătate ontologice. De aceea, constituția însăși a *Dasein*-ului în întregul ei nu este simplă în unitatea ei, ci ea manifestă o articulație structurală care ajunge la expresie în conceptul existențial al grijii.

Interpretarea ontologică a *Dasein*-ului a adus explicitarea de sine pre-ontologică a acestei ființări ca „grijă" la *conceptul existențial* al grijii. Totuși analitica *Dasein*-ului nu vizează o întemeiere ontologică a antropologiei, ci scopul ei este unul fundamental-ontologic. El este cel care, neexprimat, a determinat mersul considerațiilor noastre de pînă acum, selecția fenomenelor precum și limitele pînă la care analiza urma să pătrundă. Acum, însă, avînd în vedere întrebarea călăuzitoare privitoare la sensul ființei și elaborarea ei, cercetarea trebuie să consolideze *în chip explicit* ceea ce a fost obținut pînă acum. Numai că un asemenea lucru nu poate fi obținut printr-o rezumare superficială a celor discutate. Dimpotrivă, ceea ce la începutul analiticii existențiale nu avea cum să fie indicat decît în linii mari trebuie acum, cu ajutorul a ceea ce a fost obținut, să fie concentrat într-o înțelegere mai pătrunzătoare a problemei.

§ 43. D a s e i n, mundaneitate și realitate

Întrebarea privitoare la sensul ființei nu devine în genere posibilă decît dacă *este* ceva precum înțelegerea ființei. De felul de a fi al ființării pe care o numim *Dasein* ține înțelegerea fiin-

ței. Cu cît explicarea acestei ființări ar putea ajunge mai adecvată și mai originară, cu atît mai sigur elaborarea ulterioară a ontologiei fundamentale își va vedea atins scopul.

Urmărind sarcinile care revin unei analitici existențiale pregătitoare a *Dasein*-ului, a putut lua naștere interpretarea înțelegerii, sensului și explicitării. În continuare, analiza stării de deschidere a *Dasein*-ului a arătat că, o dată cu această stare, *Dasein*-ul, potrivit constituției sale fundamentale care este faptul-de-a-fi-în-lume, este deopotrivă de originar dezvăluit din punctul de vedere al lumii, al faptului-de-a-sălășlui-în și al sinelui. În continuare, prin starea de deschidere factică a lumii este în același timp des-coperită ființarea intramundană. De aici rezultă că ființa acestei ființări este oarecum din capul locului înțeleasă, chiar dacă ea, ontologic vorbind, nu este adecvat înțeleasă. Înțelegerea pre-ontologică a ființei îmbrățișează desigur **[201]** toată ființarea care este esențial deschisă în *Dasein*, însă acest lucru nu înseamnă că înțelegerea însăși a ființei a fost deja articulată potrivit diferitelor moduri ale ființei.

Interpretarea înțelegerii a arătat deopotrivă că, în primă instanță și cel mai adesea, înțelegerea, potrivit felului de a fi al căderii, s-a modificat devenind o înțelegere a „lumii". Chiar și acolo unde nu e vorba doar de o experiență ontică, ci și de o înțelegere ontologică, explicitarea ființei își ia în primă instanță ca reper ființa ființării intramundane. Astfel, ființa ființării aflate nemijlocit la-îndemînă este trecută cu vederea și ființarea e concepută mai întîi ca un complex reic (*res*) de ordinul simplei-prezențe. *Ființa* primește sensul de *realitate*.[8] Determinația fundamentală a ființei devine substanțialitatea. Corespunzător acestei deplasări a înțelegerii ființei, pînă și înțelegerea ontologică a *Dasein*-ului se mișcă în orizontul acestui concept al ființei. Ca și orice altă ființare, *Dasein*-ul este *în mod real simplă-prezență*. Așa se face că *ființa în genere* primește sensul de *realitate*. Drept urmare, conceptul de realitate are, în problematica ontologică, o preeminență specifică. Aceasta închide drumul către o analitică existențială genuină a *Dasein*-ului, ba chiar împiedică privirea către ființa ființării intramundane aflate nemijlocit

---

[8] Cf. *supra*, p. [89] și urm., precum și p. [100].

la-îndemînă. În cele din urmă, această preeminență împinge problematica ontologică în genere într-o direcție aberantă. Celelalte moduri ale ființei sînt determinate negativ și privativ prin raport cu realitatea.

De aceea, nu numai analitica *Dasein*-ului, ci și elaborarea întrebării privitoare la sensul ființei în genere trebuie desprinsă de orientarea unilaterală către ființa înțeleasă ca realitate. Ceea ce se cuvine demonstrat este că realitatea nu e doar *un* fel de a fi *printre altele*, ci că ea se află ontologic într-o anumită conexiune de fundare cu *Dasein*-ul, cu lumea și cu calitatea-de-a-fi-la-îndemînă. Această demonstrație cere o discuție de principiu asupra *problemei realității*, asupra condițiilor și limitelor sale.

În sintagma „problema realității" se concentrează cîteva întrebări diferite: 1. dacă așa-zisa ființare „transcendentă conștiinței" *este* în genere; 2. dacă această realitate a „lumii exterioare" poate fi *dovedită* în mod satisfăcător; 3. în ce măsură această ființare, dacă este reală, poate fi cunoscută în a sa ființă-în-sine; 4. care este în genere sensul acestei ființări, ce înseamnă „realitate". Discuția care urmează asupra problemei realității va tra-
[202] ta trei aspecte referitoare la întrebarea fundamental-ontologică: a) realitatea ca problemă a ființei și demonstrabilitatea „lumii exterioare", b) realitatea ca problemă ontologică, c) realitate și grijă.

a) *Realitatea ca problemă a ființei și demonstrabilitatea „lumii exterioare"*

În șirul întrebărilor enumerate privitoare la realitate, cea ontologică — ce anume înseamnă realitatea în genere — este prima. Totuși, atîta vreme cît au lipsit o problematică și o metodologie pur ontologice, această întrebare, admițînd că ea a fost în genere explicit pusă, s-a împletit prin forța împrejurărilor cu discutarea „problemei lumii exterioare"; căci analiza realității nu este posibilă decît pe baza unui mod adecvat de acces la real. Însă ca mod de sesizare a realului a fost considerată dintotdeauna cunoașterea intuitivă. Această cunoaștere „este" sub formă de comportament al sufletului, al conștiinței. În măsura în care realității îi aparține caracterul de în-sine și de independență, întrebarea privitoare la sensul realității se asociază cu

aceea a posibilei independențe a realului „în raport cu conștiința", respectiv a posibilității conștiinței de a transcende în „sfera" realului. Posibilitatea unei analize ontologice satisfăcătoare a realității depinde de măsura în care este clarificat, el *însuși* în *ființa* sa, acel ceva *în raport cu care* trebuie să existe o independență, *acel ceva* care trebuie transcendat. Numai în felul acesta poate fi sesizat ontologic, la rîndul lui, felul de a fi al transcenderii. Și, în sfîrșit, modul primordial de acces la real trebuie asigurat printr-o decizie în privința întrebării dacă în genere cunoașterea poate prelua această funcție.

Aceste cercetări *care precedă* orice întrebare ontologică posibilă privitoare la realitate au fost realizate pe parcursul analiticii existențiale de pînă acum. Potrivit acestei analitici, cunoașterea este un mod *derivat* de acces la real. Realul este esențial accesibil numai ca ființare intramundană. Orice acces la o astfel de ființare este fundat ontologic în constituția fundamentală a *Dasein*-ului, în faptul-de-a-fi-în-lume. Acesta are constituția de ființă mai originară a grijii (faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși — sălășluind-deja-într-o-lume — ca fapt-de-a-fi-în-preajma-ființării-intramundane).

Întrebarea dacă este în genere o lume și dacă ființa ei poate fi dovedită este, ca întrebare pe care *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume o pune — și cine altcineva ar putea s-o pună? —, lipsită de sens. În plus, ea este afectată de un echivoc. Lumea ca acel ceva „în" care survine faptul-de-a-sălășlui și „lumea" ca ființare intramundană, ca acel ceva „în-preajma" căruia ne aflăm și [203] cu care ne contopim prin preocupare, fie se confundă, fie nu sînt nici măcar distinse. Însă lumea este în chip esențial deschisă *o dată cu ființa Dasein*-ului, în vreme ce „lumea" este de fiecare dată și ea deja des-coperită o dată cu starea de deschidere a lumii. Desigur, tocmai ființarea intramundană în sensul de real, în sensul de ceea ce e doar simplă-prezență, poate să rămînă încă acoperită. Totuși, realul nu poate fi des-coperit nici el decît pe baza unei lumi deja deschise. Și numai pe această bază realul poate rămîne încă *ascuns*. Se obișnuiește să se pună întrebarea privitoare la „realitatea" „lumii exterioare" fără o lămurire prealabilă a *fenomenului lumii* ca atare. „Problema *lumii* exterioare", factic vorbind, își ia ca reper în mod constant ființarea

intramundană (lucrurile și obiectele). Astfel, aceste discuții traversează o problematică ce, din punct de vedere ontologic, este aproape imposibil de descurcat.

„Respingerea idealismului" întreprinsă de Kant[9] e cea care ne arată cît de intricate sînt aceste întrebări și cît de mare este confuzia între ceea ce se vrea să se demonstreze, ceea ce se demonstrează și mijloacele cu care se face demonstrația. Kant numește „un scandal al filozofiei și al rațiunii umane în general"[10] faptul că dovada constrîngătoare pentru „existența lucrurilor din afara noastră", capabilă să doboare orice scepticism, continuă să lipsească. La rîndul lui, el propune o astfel de dovadă, în speță ca întemeiere a „teoremei" următoare: „Conștiința simplă, însă determinată empiric, a propriei mele existențe (*Dasein*) dovedește existența obiectelor în spațiul din afara mea."[11]

Mai întîi trebuie remarcat în mod explicit că termenul *Dasein* („existență") este utilizat de Kant pentru desemnarea acelui fel de a fi care în cercetarea noastră este numit „simplă-prezență". „Conștiința *Dasein*-ului meu" înseamnă pentru Kant: conștiința simplei mele prezențe în sensul lui Descartes. Termenul *Dasein* semnifică atît simpla-prezență a conștiinței, cît și simpla-prezență a lucrurilor.

Dovada pentru „existența lucrurilor din afara mea" se sprijină pe faptul că atît schimbarea cît și permanența țin, deopotrivă de originar, de esența timpului. Propria mea simplă-prezență, adică simpla-prezență — dată prin simțul intern — a unei multitudini de reprezentări, este o alternanță neîntreruptă de simple-prezențe. Însă determinația temporală presupune o ființare-simplu-prezentă permanentă. Numai că aceasta nu poate fi „în noi", „deoarece tocmai prin acest permanent poate fi deter-
[204] minată existența mea în timp".[12] O dată cu postularea empirică a alternării de simple-prezențe „în mine" este de aceea necesar ca paralel să fie postulată empiric o ființare-simplu-prezentă permanentă „în afara mea". Această ființare permanentă este

---

[9] Cf. *Critica rațiunii pure*, B p. 274 și urm., precum și adaosurile ameliorante din *Prefața* la ediția a II-a, p. XXXIX, notă; de asemenea, capitolul *Despre paralogismele rațiunii pure, ibid.*, p. 399 și urm. și mai cu seamă p. 412.

[10] *Ibid.*, *Prefața*, nota citată.

[11] *Ibid.*, p. 275.

[12] *Ibid.*, p. 275.

condiția de posibilitate pentru simpla-prezență a schimbării „în mine". Experiența faptului-de-a-fi-în-timp propriu reprezentărilor postulează ca fiind la fel de originare schimbarea „din mine" și permanența „din afara mea".

Desigur, dovada aceasta nu este o inferență cauzală și prin urmare ea nu este afectată de neajunsurile acesteia. Kant aduce, așa zicînd, o „dovadă ontologică" pornind de la ideea unei ființări temporale. În primă instanță, Kant pare că abandonează abordarea carteziană a unui subiect ce poate fi aflat în mod izolat. Însă e vorba de o simplă aparență. Faptul că în genere Kant cere o dovadă pentru „existența lucrurilor din afara mea" arată deja că el își ia punctul de sprijin pentru această problematică în subiect, în „în mine". În plus, dovada este adusă pornind de la schimbarea dată empiric *„în mine"*. Căci numai „în mine" este experimentat timpul, cel care aduce cu sine dovada. El este cel ce oferă terenul ferm pentru saltul demonstrației pînă la ceea ce este „în afara mea". În plus, Kant subliniază: „Tipul problematic [de idealism], care... nu face decît să afirme imposibilitatea de a dovedi prin experiență imediată o existență alta decît a noastră, este rațional și consonant cu un mod fundamental al gîndirii filozofice; în speță, a nu permite o judecată decisivă cîtă vreme nu a fost găsită o dovadă suficientă."[13]

Însă chiar dacă s-ar renunța la preeminența ontică a subiectului izolat și a experienței interne, poziția lui Descartes ar continua să se mențină. Ceea ce dovedește Kant — admițînd că dovada lui e legitimă și deopotrivă și baza ei — este că ființarea schimbătoare și cea permanentă alcătuiesc în mod necesar o simplă-prezență-laolaltă. Însă această punere pe același plan a două ființări-simplu-prezente nu semnifică încă defel simpla-prezență-laolaltă a subiectului și a obiectului. Și chiar dacă acest lucru ar fi dovedit, ar continua să ne rămînă acoperit și inaccesibil ceea ce este decisiv din punct de vedere ontologic: constituția fundamentală a „subiectului", a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume. *Simpla-prezență-laolaltă a fizicului și psihicului este ontic și ontologic complet diferită de fenomenul faptului-de-a-fi-în-lume.*

---

[13] *Ibid.*, pp. 274–275.

Kant presupune distincția dintre „în mine" și „în afara mea" *și deopotrivă legătura* lor; factic, el procedează corect, dar incorect în raport cu ceea ce intenționează să dovedească. La fel, nu s-a demonstrat că ceea ce s-a stabilit pe firul călăuzitor al timpului
[205] în privința simplei-prezențe-laolaltă a schimbătorului și permanentului este valabil și pentru legătura dintre „în mine" și „în afara mea". Însă dacă noi am putea vedea întregul pe care îl formează distincția dintre „interior" *și* „exterior" și legătura dintre ele — și tocmai întregul acesta este presupus în demonstrație — dacă ceea ce este presupus prin această presupoziție ar fi conceput din punct de vedere ontologic, atunci nici n-ar mai fi posibil să socotim că dovada pentru „existența lucrurilor din afara mea" este necesară și, ca urmare, că ea ar trebui să fie adusă.

„Scandalul filozofiei" nu constă în faptul că această dovadă își așteaptă încă sorocul, ci *în faptul că astfel de dovezi sînt mereu așteptate și căutate iar și iar*. Astfel de așteptări, intenții și pretenții se nasc dintr-o postulare ontologic nesatisfăcătoare *a acelui ceva prin raport cu care* — adică independent de el și „în afara" lui — trebuie să se facă dovada unei „lumi" ca simplu-prezente. Nu dovezile sînt nesatisfăcătoare, ci felul de a fi al ființării doveditoare și pretinzătoare de dovezi este *insuficient determinat*. De aceea se poate naște iluzia că, o dată cu demonstrarea unei necesare simple-prezențe-laolaltă a două ființări-simplu-prezente, s-a dovedit sau măcar s-ar putea dovedi ceva în privința *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume. *Dasein*-ul, corect înțeles, respinge astfel de dovezi, deoarece în ființa sa el *este*, de fiecare dată deja, ceea ce dovezile ulterioare socotesc necesar să demonstreze despre el.

În cazul în care, din imposibilitatea dovedirii simplei-prezențe a lucrurilor din afara noastră, s-ar vrea să se conchidă că acest fapt trebuie „acceptat numai printr-un act de *credință*"[14], atunci punerea falsă a problemei nu este defel depășită. Ar rămîne intactă prejudecata că, fundamental și ideal, ar trebui să fie posibilă aducerea unei dovezi. O dată cu restrîngerea la o „credință în realitatea lumii exterioare", abordarea inadecvată a problemei se confirmă chiar și atunci cînd se încearcă să se redea în chip explicit acestei credințe propria ei „legitimitate". Se cere

[14] *Ibid.*, *Prefața*, nota citată.

din principiu o dovadă, chiar dacă se încearcă să se satisfacă această cerere pe o altă cale decît pe aceea a aducerii unei dovezi stringente.[15]

Chiar dacă am vrea să invocăm faptul că subiectul trebuie să presupună — ceea ce, de altminteri, inconștient el face din capul locului — că „lumea exterioară" este simplu-prezentă, punerea unui subiect izolat ca temei al construcției nu ar fi totuși în mai mică măsură în joc. Fenomenul faptului-de-a-fi-în-lume ar fi în felul acesta tot atît de puțin întîlnit pe cît de puțin a fost prin demonstrarea faptului că fizicul și psihicul constituie o simplă-prezență-laolaltă. Cu astfel de presupoziții, *Dasein*-ul ajunge întotdeauna „prea tîrziu", deoarece în măsura în care el, ca ființare, face această presupoziție — și altfel ea nu este posibilă — el este, *ca ființare*, de fiecare dată deja într-o lume. „Anterior" oricărei presupoziții și oricărui comportament al *Dasein*-ului este „apriori"-ul constituției sale de ființă care are felul de a fi al grijii. [206]

A crede, cu sau fără îndreptățire, în realitatea „lumii exterioare", *a face dovada*, suficient sau nu, a acestei realități, *a o presupune*, explicit sau nu — toate aceste tentative, care sînt incapabile să-și domine în deplină transparență propriul lor sol, presupun un subiect în primă instanță *fără de lume* sau nesigur de lumea sa și care trebuie, în fond, să se asigure abia în al doilea pas de o lume. Faptul-de-a-fi-într-o-lume este astfel de la bun început bazat pe un mod de înțelegere, prezumție, certitudine și credință, într-un cuvînt pe un comportament care, din capul locului, este el însuși un mod derivat al faptului-de-a-fi-în-lume.

„Problema realității", în sensul întrebării dacă o lume exterioară este simplu-prezentă și dacă ea poate fi dovedită, se vădește a fi o problemă imposibilă și aceasta nu datorită faptului că în consecințele sale ea conduce la aporii de neocolit, ci pen-

---

[15] Cf. W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht / Contribuții la rezolvarea problemei privitoare la originea credinței noastre în realitatea lumii exterioare și la îndreptățirea ei* (1890), în *Gesammelte Schriften*, V, 1, p. 90 și urm.

Încă de la începutul studiului său, Dilthey spune cît se poate de limpede: „Dacă există pentru om un adevăr general-valabil, atunci gîndirea, potrivit metodei pe care Descartes a indicat-o pentru întîia oară, trebuie să-și croiască un drum care să o conducă de la faptele conștiinței la realitatea exterioară." (*Ibid.*, p. 90)

tru că ființarea însăși care constituie miezul acestei probleme respinge, ca să spunem așa, o astfel de formulare a întrebării. De dovedit nu avem să dovedim că ar exista o „lume exterioară" simplu-prezentă și cum anume este ea; e vorba, dimpotrivă, de a arăta de ce *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume are tendința ca mai întîi să îngroape „epistemologic" „lumea exterioară" în neant, pentru ca apoi să se căznească să o învie prin dovezi. Motivul rezidă în căderea *Dasein*-ului și în deplasarea, motivată prin aceasta, a înțelegerii primordiale a ființei către ființa în ipostaza de simplă-prezență. Dacă formularea întrebării potrivit acestei orientări ontologice este una „critică", atunci prima și singura ființare-simplu-prezentă care oferă certitudine este una pur „internă". Apoi, o dată pulverizat fenomenul originar al faptului-de-a-fi-în-lume, subiectul izolat este tot ce rămîne și pe temeiul lui se încearcă reconectarea acestui subiect cu o „lume".

În cercetarea de față nu putem discuta pe larg toate încercările care s-au făcut de a găsi o soluție la „problema realității", așa cum au fost ele dezvoltate în diferitele variante de realism și de idealism sau în formele lor intermediare. Pe cît e de sigur
[207] că în fiecare dintre acestea poate fi găsit un sîmbure de interogare autentică, pe atît ar fi de absurd să vrei să obții soluția valabilă a problemei reținînd ceea ce este corect în fiecare dintre doctrine. Ceea ce e mai degrabă necesar este să înțelegem în chip fundamental că diferitele orientări epistemologice sînt eronate nu atît ca orientări epistemologice; dacă ele nu reușesc să dobîndească mai întîi terenul pentru o problematică fenomenal asigurată, aceasta se explică tocmai prin omisiunea analiticii existențiale a *Dasein*-ului în genere. Un asemenea *teren* nu poate fi dobîndit nici prin ameliorări fenomenologice ulterioare ale conceptului de subiect și de conștiință. Procedînd astfel, nu obținem nici o garanție că *problematizarea* inadecvată nu continuă totuși să subziste.

O dată cu *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume, ființarea intramundană este de fiecare dată deja deschisă. Acest enunț existențial-ontologic pare să se acorde cu teza *realismului*, potrivit căruia lumea exterioară este în chip real simplu-prezentă. Atîta vreme cît enunțul existențial amintit nu contestă faptul-de-a-fi-simplă-prezență al ființării intramundane, el coincide în rezultat — așa zicînd doxografic — cu teza realismului. Însă el

se deosebește fundamental de orice realism în măsura în care acesta socotește că realitatea „lumii" se cere demonstrată și că deopotrivă ea și poate fi demonstrată. Tocmai aceste două lucruri sînt negate în enunțul existențial. Însă ceea ce desparte total acest enunț de realism este faptul că realismul e inapt de o înțelegere ontologică. Realismul încearcă să explice realitatea în chip ontic, prin conexiuni cauzale reale între entități reale.

Comparat cu realismul, *idealismul*, oricît de opuse și de nesusținut ar fi rezultatele sale, se bucură de o preeminență fundamentală, asta în cazul în care el nu se înțelege greșit pe sine ca idealism „psihologic". Cînd idealismul subliniază că ființa și realitatea sînt numai „în conștiință", aceasta exprimă o înțelegere a faptului că ființa nu poate fi explicată prin ființare. Însă în măsura în care rămîne neexplicat *faptul că* aici survine o înțelegere a ființei și *ce anume* semnifică ontologic această înțelegere însăși a ființei, cum este ea posibilă și cum anume aparține ea constituției de ființă a *Dasein*-ului, idealismul construiește în gol interpretarea realității. Faptul că ființa nu poate fi explicată prin ființare și că realitatea este posibilă doar în înțelegerea ființei nu ne scutește defel de a ne întreba cu privire la ființa conștiinței, a lui *res cogitans* însuși. Teza idealistă implică în chip logic analiza ontologică a conștiinței înseși ca pe o sarcină prealabilă de neocolit. Numai deoarece ființa este „în conștiință", adică poate fi înțeleasă în *Dasein*, numai de aceea *Dasein*-ul poate să înțeleagă și să aducă la concept și caractere de ființă precum independența, „în sine"-le, realitatea în general. Numai de aceea ființarea „independentă" poate fi accesibilă, ca ființare **[208]**
întîlnită în interiorul lumii, pentru privirea-ambientală.

Dacă termenul „idealism" exprimă înțelegerea faptului că ființa nu poate fi nicicînd explicată prin ființare, ci este de fiecare dată deja „transcendentalul" pentru orice ființare, atunci în idealism rezidă singura posibilitate corectă a problematicii filozofice. Și atunci Aristotel nu e mai puțin idealist decît Kant. Dacă „idealism" înseamnă legarea oricărei ființări de un subiect sau de o conștiință care au ca unic semn distinctiv faptul de a rămîne *nedeterminate* în ființa lor și de a fi caracterizate cel mult negativ ca „non-lucruri", atunci acest idealism nu este, metodologic vorbind, mai puțin naiv decît realismul cel mai necioplit.

Mai rămîne posibilitatea ca problematica realității să fie plasată *înaintea* oricărei orientări care să implice un „punct de vedere", spunîndu-se: orice subiect este ceea ce este doar pentru un obiect; și invers. Numai că și această abordare formală lasă termenii corelației tot atît de nedeterminați pe cît corelația însăși. Însă, în fond, întregul corelației este gîndit în chip necesar ca *ființînd* „cumva", așadar din perspectiva unei idei determinate de ființă. Desigur, numai dacă terenul existențial-ontologic este asigurat în prealabil prin punerea în evidență a faptului-de-a-fi-în-lume, numai atunci corelația amintită poate fi recunoscută ulterior ca relație formalizată, ontologic indiferentă.

Discutarea presupozițiilor neexprimate ale tentativelor pur „epistemologice" de soluționare a problemei realității arată că aceasta trebuie recuperată ca problemă ontologică în analitica existențială a *Dasein*-ului.[16]

b) *Realitatea ca problemă ontologică*

[209] Dacă termenul „realitate" are în vedere ființa ființării-simplu-prezente intramundan (*res*) — și despre nimic altceva nu este vorba aici —, atunci, pentru analiza acestui mod al ființei, acest lucru înseamnă: ființarea *intramundană* nu poate fi concepută ontologic decît dacă este lămurit fenomenul intramundaneității. Numai că acesta își are temeiul în fenomenul *lumii* care, în ce-l privește, ca moment structural esențial al faptului-de-a-fi-în-lume, aparține constituției fundamentale a *Dasein*-ului. Iarăși, faptul-de-a-fi-în-lume este legat ontologic de integralitatea structurală a ființei *Dasein*-ului, pe care am carac-

---

[16] Recent, Nicolai Hartmann, urmînd procedura lui Scheler, a pus la baza epistemologiei sale orientate ontologic teza despre cunoaștere ca „relație de ființă". Cf. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis / Principiile unei metafizici a cunoașterii*, ediția a II-a adăugită, 1925. — Însă Scheler, ca și Hartmann, în ciuda deosebirii privind baza fenomenologică de la care pornesc, trece cu vederea în același fel faptul că „ontologia", în orientarea ei fundamentală tradițională, eșuează în privința *Dasein*-ului și că tocmai „relația de ființă" (cf. *supra*, p. [59] și urm.) cuprinsă în cunoaștere constrînge la revizuirea ei *din fundament* și nu doar la o corecție critică. Subestimarea consecințelor neexprimate pe care le are postularea ontologic nelămurită a relației de ființă îl împinge pe Hartmann către un „realism critic" care, în fond, este cu desăvîrșire străin de nivelul problematicii expuse de el. Privitor la concepția lui Hartmann despre ontologie, cf. *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? / Cum este în genere cu putință ontologia critică?*, în *Festschrift für Paul Natorp*, 1924, p. 124 și urm.

terizat-o ca grijă. Însă o dată cu aceasta au fost caracterizate fundamentele și orizonturile a căror lămurire face posibilă, ea mai întîi, analiza realității. De asemenea, abia în acest context caracterul de „în-sine" devine ontologic inteligibil. În măsura în care am luat ca reper toate aceste probleme, am reușit, în analizele noastre anterioare, să interpretăm ființa ființării intramundane.[17]

Desigur, este posibil ca realitatea realului să fie caracterizată fenomenologic în anumite limite fără o bază existențial-ontologică explicită. Este tocmai ceea ce a încercat Dilthey în lucrarea amintită mai înainte. Realul este experimentat aici prin impuls și voință. Realitatea este *rezistență* sau, mai exact, „rezistivitate". Elaborarea analitică a fenomenului de rezistență reprezintă contribuția pozitivă a lucrării lui Dilthey și cea mai bună confirmare concretă a ideii unei „psihologii descriptive și analitice". Însă efectul pe care s-ar fi cuvenit să-l aibă analiza fenomenului de rezistență a fost blocat de felul în care epistemologia a dezvoltat problematica realității. „Principiul fenomenalității" nu îi permite lui Dilthey să ajungă la o interpretare ontologică a ființei conștiinței. „Voința și inhibarea ei apar în interiorul aceleiași conștiințe."[18] Felul de a fi al acestei „apariții", sensul de ființă al „interiorului", raportul de ființă al conștiinței cu realul — toate acestea necesită o determinare ontologică. Faptul că ea lipsește încă se explică în ultimă instanță prin aceea că Dilthey lasă „viața" să rămînă în nediferențiere ontologică, iar „viața" e, desigur, ceva „dincoace" de care nu se poate coborî. Totuși interpretarea ontologică a *Dasein*-ului nu are sensul ontic al unei coborîri către o altă ființare. Faptul că Dilthey a fost respins pe linie epistemologică nu trebuie să ne împiedice să fructificăm ceea ce este pozitiv în analizele sale, adică tocmai ceea ce a rămas neînțeles în aceste respingeri. **[210]**

Recent, Scheler a preluat interpretarea pe care Dilthey a dat-o realității.[19] El promovează o „teorie voluntativă a existenței (*Da-*

---

[17] Cf. în primul rînd § 16, p. [72] și urm.: *Caracterul mundan al lumii ambiante așa cum apare și se face cunoscut în ființarea intramundană*; § 18, p. [83] și urm.: *Menire funcțională și semnificativitate. Mundaneitatea lumii*; § 29, p. [134] și urm.: *Dasein-ul ca situare afectivă* — Privitor la ființa-în-sine a ființării intramundane, cf. p. [75] și urm.

[18] Cf. *Beiträge*, p. 134.

[19] Cf. conferința din 1925, *Die Formen des Wissens und die Bildung / Formele cunoașterii și formarea spirituală*, notele 24 și 25. Notă la corectură: Scheler a publicat acum,

seinstheorie)". Termenul *Dasein* este înțeles aici în sensul kantian de simplă-prezență. „Ființa obiectelor este dată nemijlocit numai în relație cu impulsul și voința." Scheler nu se mulțumește doar, precum Dilthey, să sublinieze faptul că realitatea nu este dată nicicînd în mod primordial în gîndire și sesizare; ceea ce vrea el mai cu seamă să arate este că, tot așa, cunoașterea (*Erkennen*) însăși nu este judecată și că faptul-de-a-ști (*Wissen*) este o „relație de ființă".

Ceea ce deja ne-am văzut constrînși să spunem despre indeterminarea ontologică a fundamentelor la Dilthey este în principiu valabil și cu privire la această teorie. Totodată, analiza ontologică fundamentală a „vieții" nu poate fi introdusă ulterior, ca infrastructură, în această teorie. Căci tocmai ea e cea care susține și condiționează analiza realității, explicarea integrală a rezistivității și a presupozițiilor ei de ordin fenomenal. Rezistența este întîlnită printr-o neputință-de-a-străbate, și anume ca împiedicare a unei voințe-de-a-străbate. Însă o dată cu această voință este deja deschis ceva asupra căruia impulsul și voința *se exercită*. Iar indeterminarea ontică a acestui „ceva asupra căruia" nu trebuie trecută cu vederea din punct de vedere ontologic și cu atît mai puțin ea nu trebuie să fie concepută ca și cum ar fi nimic. Faptul-de-a-fi-în-afara-ta-exercitîndu-te-asupra..., care se lovește de rezistență și care nu poate face altceva decît să se „lovească", este el însuși din capul locului *în-preajma* unei totalități de meniri funcționale. Însă starea de des-coperire a acestei totalități își are temeiul în starea de deschidere a ansamblului de trimiteri al semnificativității. *Experiența rezistenței, adică des-coperirea rezistentului prin efortul exercitat asupra lui, nu este ontologic posibilă decît pe temeiul stării de deschidere a lumii.* Rezistivitatea caracterizează ființa ființării intramundane. Orice experiență în privința rezistenței nu determină factic decît extensia și direcția des-coperirii ființării întîlnite intramundan. Însumarea tuturor acestor experiențe nu este cea care inițiază, ea mai întîi, deschi-

---

în recenta sa culegere de studii *Die Wissensformen und die Gesellschaft / Formele cunoașterii și societatea* (1926), cercetarea pe care a anunțat-o de multă vreme, *Erkenntnis und Arbeit / Cunoaștere și muncă* (p. 233 și urm.). Secțiunea a VI-a a acestei lucrări (p. 455) oferă o prezentare mai amănunțită a „teoriei voluntative a existenței", ea fiind în aceeași măsură un elogiu și o critică a lui Dilthey.

derea lumii, ci, dimpotrivă, o presupune pe aceasta. Orice „împotriva" și orice „contra" sînt susținute, în posibilitatea lor ontologică, de faptul-de-a-fi-în-lume care a fost deja deschis.

De asemenea, rezistența nu este experimentată printr-un impuls sau printr-o voință care „apar" pentru sine. Ambele se vădesc a fi modificări ale grijii. Numai o ființare avînd acest mod de a fi poate să se lovească de un rezistent, în calitatea lui de ființare intramundană. Astfel, dacă realitatea este determinată prin rezistivitate, atunci două sînt lucrurile care trebuie luate în considerație: pe de o parte, în felul acesta nu este în joc decît *o* caracteristică a realității printre altele; pe de alta, rezistivitatea presupune în chip necesar o lume deja deschisă. Rezistența caracterizează „lumea exterioară" în sensul ființării intramundane, însă niciodată în sensul lumii. *„Conștiința realității" este ea însăși un mod al faptului-de-a-fi-în-lume.* Orice „problematică a lumii exterioare" revine în chip necesar la acest fenomen existențial fundamental. [211]

Dacă *cogito sum* ar urma să servească drept punct de plecare pentru analitica existențială a *Dasein*-ului, atunci ar fi nevoie nu numai de o schimbare radicală a conținutului lui, ci și de o nouă confirmare ontologic-fenomenală a acestuia. Iar atunci, cel dintîi enunț ar fi *sum*, în sensul de „sînt-într-o-lume". Ca ființare de acest fel, „eu sînt" în posibilitatea de ființă a unor comportamente (*cogitationes*) diferite, ca moduri ale faptului-de-a-fi-în-preajma ființării intramundane. Descartes, dimpotrivă, spune: *cogitationes* sînt simplu-prezente și în ele este simplu-prezent un *ego* ca *res cogitans* lipsit de lume.

c) *Realitate și grijă*

Realitatea, ca termen ontologic, se referă la ființarea intramundană. Dacă acest termen servește pentru desemnarea acestui fel de a fi în general, atunci calitatea-de-a-fi-la-îndemînă și calitatea-de-a-fi-simplă-prezență funcționează ca moduri ale realității. Însă dacă i se lasă acestui cuvînt semnificația lui tradițională, atunci el semnifică ființa în sensul de simplă-prezență a unui lucru. Numai că nu orice simplă-prezență este simplă-prezență a unui lucru. „Natura" care ne „înconjoară" este desigur ființare intramundană, însă ea nu manifestă nici felul

de a fi a ceea-ce-este-la-îndemînă, nici pe acela a ceea-ce-este-simplă-prezentă în modul „lucrurilor din natură". Indiferent de felul în care această ființă a „naturii" poate fi interpretată, *toate* modurile de ființă ale ființării intramundane sînt întemeiate în chip ontologic în mundaneitatea lumii și, astfel, în fenomenul faptului-de-a-fi-în-lume. De aici putem înțelege următorul lucru: realitatea nu are o preeminență printre modurile de ființă ale ființării intramundane și nici nu se poate spune că acest fel de a fi caracterizează în chip ontologic adecvat ceva precum lumea și *Dasein*-ul.

Considerată din perspectiva relațiilor ontologice de fundare și a unei posibile legitimări categoriale și existențiale, *realitatea este înțeleasă prin referire la fenomenul grijii*. Iar faptul că realitatea
[212] își are temeiul, ontologic vorbind, în ființa *Dasein*-ului nu vrea să spună că realul nu ar putea să fie ceea ce el este în el însuși decît dacă *Dasein*-ul există și atîta vreme cît el există.

Desigur, doar atîta vreme cît *Dasein*-ul *este*, deci atîta vreme cît este ontic posibilă înțelegerea ființei, „există" (*es gibt*) ființă. Dacă *Dasein*-ul nu există, atunci nu „este" nici „independență" și nu „este" nici vreun „în-sine". Și, tot astfel, el nu este atunci nici „inteligibil", nici „neinteligibil". Atunci ființarea intramundană, la rîndul ei, nu poate fi des-coperită și nici nu poate să rămînă în starea de ascundere. *Atunci* nu se va putea spune nici că ființarea este și nici că ea nu este. Însă *acum*, cîtă vreme este o înțelegere a ființei și astfel o înțelegere a simplei-prezențe, se poate spune foarte bine că *atunci* ființarea va continua să fie.

O dată caracterizată dependența ființei — și nu a ființării — de înțelegerea ființei, în speță dependența realității — și nu a realului — de grijă, analitica ulterioară a *Dasein*-ului este ferită de tentația atît de stăruitoare de a interpreta în mod necritic *Dasein*-ul pe firul călăuzitor al ideii de realitate. Abia cînd luăm ca reper existențialitatea, care a fost interpretată ontologic *în chip pozitiv*, putem avea garanția că pe parcursul analizei facticе a „conștiinței" sau a „vieții" nu se va întîmpla să fie luat drept fundament un sens sau altul al realității, fie acesta chiar și unul indiferent.

Faptul că ființarea care are felul de a fi al *Dasein*-ului nu poate fi concepută pornind de la realitate și substanțialitate l-am ex-

primat în teza următoare: *substanța omului este existența*. Interpretarea existențialității ca grijă și delimitarea ei de realitate nu semnifică totuși că analitica existențială a ajuns la capăt; dimpotrivă, în felul acesta intricațiile problemelor conținute în întrebarea privitoare la ființă și la modurile ei posibile, precum și la sensul unor astfel de variații a modificărilor, nu fac decît să ne apară cu sporită claritate: numai dacă *este* înțelegere a ființei, numai atunci ființarea ca ființare devine accesibilă: numai dacă există o ființare care are felul de a fi al *Dasein*-ului, numai atunci înțelegerea ființei este posibilă ca ființare.

§ 44. Dasein, stare de deschidere și adevăr

Din cele mai vechi timpuri, filozofia a asociat adevărul cu ființa. Parmenide, primul care a des-coperit ființa ființării, „identifică" ființa cu înțelegerea perceptivă a ființei: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι[20]. Schițînd istoria des-coperirii ἀρχαί-lor[21], Aristotel subliniază că filozofii de dinaintea lui, călăuzindu-se după „lucrurile însele", au fost constrînși să-și continue interogarea: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν[22]. Același fapt el îl caracterizează cu următoarele cuvinte: ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις[23] — el (Parmenide) se văzu constrîns să urmeze ceea ce se arăta în sine însuși. Într-un alt loc se spune: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι[24] — ei cercetau constrînși fiind de „adevărul" însuși. Aristotel desemnează această cercetare ca φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας[25] — „a filozofa" despre „adevăr" sau, de asemenea, ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας[26] — a pune în lumină ceva, făcîndu-l să se vadă prin recurs la „adevăr" și în sfera acestuia. Filozofia însăși este definită ca ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας[27] — știință despre „adevăr". Însă totodată ea este caracterizată ca o ἐπιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν

[213]

[20] Diels, fragmentul 3.
[21] Aristotel, *Metafizica* A.
[22] *Ibid.* 984 a 18 și urm.
[23] *Ibid.* 986 b 31.
[24] *Ibid.* 984 b 10.
[25] *Ibid.* 983 b 2; cf. 988 a 20.
[26] *Ibid.* a 1, 993 b 17.
[27] *Ibid.* 993 b 20.

ᾗ ὄν[28], ca știința care consideră ființarea ca ființare, ceea ce înseamnă privitor la ființa sa.

Ce înseamnă aici „a cerceta în privința «adevărului»" sau „știința despre «adevăr»"? Ajunge oare „adevărul", în această cercetare, să fie luat ca temă pentru o teorie a cunoașterii sau a judecății? Evident că nu, căci „adevărul" semnifică nici mai mult nici mai puțin decît „lucru", „ceea ce se arată pe sine însuși". Însă ce înseamnă atunci cuvîntul „adevăr", dacă el poate fi folosit terminologic ca „ființare" și „ființă"?

Dacă *adevărul* se află însă pe bună dreptate într-o conexiune originară cu *ființa*, atunci fenomenul adevărului intră în sfera problematicii fundamental-ontologice. Însă dacă așa stau lucrurile, oare nu ne vom întîlni vrînd-nevrînd cu acest fenomen deja în cadrul analizei fundamentale pregătitoare, în cadrul analiticii *Dasein*-ului? În ce conexiune ontic-ontologică se află „adevărul" cu *Dasein*-ul și cu determinația ontică a acestuia, în speță cu ceea ce numim „înțelegerea ființei"? Poate fi oare arătat, pornind de la această înțelegere, motivul pentru care ființa merge în chip necesar împreună cu adevărul și adevărul cu ființa?

Aceste întrebări nu pot fi ocolite. Tocmai pentru că ființa „merge împreună" cu adevărul, fenomenul adevărului a devenit deja una dintre temele analizelor noastre anterioare, chiar dacă lucrul nu s-a petrecut explicit și nici sub acest nume. E cazul acum, cînd problema ființei și-a căpătat deplina ei acuitate, să delimităm în chip explicit fenomenul adevărului și să fi-
[214] xăm problemele care sînt cuprinse în el. Făcînd astfel, nu va fi vorba de o simplă punere laolaltă a ceea ce mai înainte am considerat în chip separat. Cercetarea își ia acum un nou punct de plecare.

Analiza noastră pornește de la *conceptul tradițional de adevăr* și încearcă să degajeze fundamentele ontologice ale acestuia (a). Pornind de la aceste fundamente, devine vizibil fenomenul *originar* al adevărului. Raportîndu-ne la el, vom putea pune în lumină *caracterul derivat* al conceptului tradițional de adevăr (b). Cercetarea va arăta apoi că întrebării privitoare la „esența" adevăru-

---

[28] *Ibid.* Γ 1, 1003 a 21.

lui îi aparține în mod necesar și cea privitoare la *felul de a fi* al adevărului. O dată cu aceasta va fi elucidat și sensul ontologic al expresiei „există adevăr" precum și tipul de necesitate care „ne constrînge să presupunem" că „există" (*es gibt*) adevăr (c).

a) *Conceptul tradițional de adevăr și fundamentele sale ontologice*

Trei sînt tezele care caracterizează concepția tradițională despre esența adevărului precum și ceea ce s-a crezut a fi prima sa definiție: 1. „Locul" adevărului este enunțul (judecata). 2. Esența adevărului rezidă în „acordul" judecății cu obiectul ei. 3. Aristotel, părintele logicii, nu numai că a pus adevărul în seama judecății, socotind că judecata este locul lui originar, dar a pus totodată în circulație definiția adevărului ca „acord".

Nu este aici intenția noastră de a trasa o istorie a conceptului de adevăr care, oricum, nu ar putea fi prezentată decît pe solul unei istorii a ontologiei. Cîteva trimiteri caracteristice la elemente deja cunoscute vor servi ca introducere pentru analizele noastre.

Aristotel spune: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτον ὁμοιώματα[29], — „trăirile" sufletului, νοήματα („reprezentările") sînt adecvații la lucruri. Acest enunț, care nu este defel propus ca definiție explicită a esenței adevărului, a servit la constituirea formulării ulterioare a esenței adevărului ca *adaequatio intellectus et rei*. Toma d'Aquino[30], care trimite pentru această definiție la Avicenna, care la rîndul lui a preluat-o din *Cartea definițiilor* a lui Isaac Israeli (sec. al X-lea), folosește pentru *adaequatio* (adecvație) și termenii *correspondentia* (corespondență) și *convenientia* (convergență).

Epistemologia neokantiană a secolului al XIX-lea a caracterizat adesea această definiție a adevărului ca expresie a unui realism naiv și metodologic înapoiat și l-a declarat incompatibil cu o problematică ce s-ar fi impus o dată cu „revoluția copernicană" a lui Kant. Se trece cu vederea în acest caz — Brentano a atras deja atenția asupra acestui lucru — că însuși Kant rămî- **[215]**

---

[29] *De interpretatione* 1, 16 a 6.

[30] Cf. *Quest. disp. de veritate*, qu. I, art. 1.

ne atît de strîns legat de acest concept al adevărului, încît el nici nu-și mai propune să-l discute: „Vechea și faimoasa întrebare cu care se pretindea că pot fi încolțiți logicienii... este aceasta: *Ce este adevărul?* Explicarea nominală a adevărului — în speță că el este acordul cunoașterii cu obiectul ei — este aici admisă și presupusă..."[31]

„Dacă adevărul constă în acordul unei cunoașteri cu obiectul ei, atunci acest obiect trebuie chiar prin aceasta să fie deosebit de altele; căci o cunoaștere este falsă dacă ea nu se acordă cu obiectul la care ea se raportează, chiar dacă ea conține ceva care ar putea fi valabil despre alte obiecte."[32] Iar în Introducerea la Dialectica transcendentală Kant spune: „Adevărul sau aparența nu sînt în obiect, în măsura în care acesta este intuit, ci în judecățile privitoare la el, în măsura în care el este gîndit."[33]

Caracterizarea adevărului ca „acord", *adaequatio*, ὁμοίωσις, este neîndoielnic extrem de generală și de vidă. Însă ea va fi avînd pesemne o oarecare legitimitate de vreme ce, în ciuda celor mai felurite interpretări pe care le poate suporta predicatul privilegiat care e cunoașterea, această caracterizare reușește să se mențină. Iată de ce ne întrebăm acum în privința fundamentelor acestei „relații": *Ce anume este postulat în chip neexplicit o dată cu această sintagmă — a d a e q u a t i o i n t e l l e c t u s e t r e i? Care este caracterul ontologic al acestui element implicat aici?*

Dar ce vrea de fapt să spună termenul „acord"? Acordul a ceva cu ceva are caracterul formal al relației a ceva cu ceva. Orice acord, așadar și „adevărul", este o relație. Însă nu orice relație este acord. Un semn indică *înspre* lucrul indicat. Indicarea este o relație, dar nu și un acord între semn și lucrul indicat. Totuși este evident că nu orice acord semnifică ceva de tipul unei *convenientia,* așa cum s-a fixat ea prin definiția adevărului. Numărul 6 se acordă cu „16–10". Numerele acestea se acor-
[216] dă, ele sînt egale în privința lui „cît de mult". Egalitatea este *un* mod al acordului. Acordului îi aparține o structură de tipul „în privința a". Ce este acel ceva în privința căruia se acordă cele puse în relație prin *adaequatio*? În lămurirea „relației de ade-

---

[31] *Critica rațiunii pure,* B p. 82.
[32] *Ibid.,* p. 83.
[33] *Ibid.,* p. 350.

văr" trebuie luată în considerare specificitatea termenilor care intră în relație. În privința a ce anume se acordă *intellectus* și *res*? Oferă ele oare, potrivit felului lor de a fi și conținutului esenței lor, ceva în privința căruia ele pot să se acorde? Dacă egalitatea dintre ele, dată fiind eterogenitatea lor, este imposibilă, putem oare atunci presupune că cele două — *intellectus* și *res* — sînt asemănătoare? Însă cunoașterea trebuie totuși să „dea" lucrul *așa cum* e el. „Acordul" are caracterul relației „așa – cum". În ce fel este această relație posibilă ca relație între *intellectus* și *res*? Din aceste întrebări un lucru reiese limpede: pentru elucidarea structurii adevărului nu ajunge să presupunem pur și simplu acest întreg relațional, ci trebuie să coborîm cu întrebarea noastră pînă la acea legătură de ființă existentă între termenii relației și care susține acest întreg ca atare.

Dar e oare nevoie pentru aceasta să aducem în discuție toată problematica „epistemologică" a relației subiect-obiect? Sau analiza se poate limita la interpretarea „conștiinței imanente a adevărului", așadar să rămînă „înlăuntrul sferei" subiectului? Potrivit opiniei generale, ceea ce e adevărat e cunoașterea. Iar cunoaștere înseamnă judecare. Însă cînd e vorba de judecată trebuie să facem următoarea distincție: judecarea ca proces psihic *real* și lucrul judecat în calitate de conținut *ideal*. Despre acesta din urmă se spune că este „adevărat". Despre procesul psihic real se spune doar că este simplu-prezent sau nu. Așadar, conținutul ideal al judecății este cel care stă într-o relație de acord. În consecință, această relație privește o conexiune între conținutul ideal al judecății și lucrul real ca fiind cel *în privința căruia* are loc judecata. Potrivit felului lui de a fi, este oare acordul real? Sau ideal? Sau nici una, nici alta? *Cum trebuie concepută ontologic relația dintre ființarea ideală și ființarea reală simplu-prezentă?* Căci ea subzistă totuși și subzistă în judecățile factice nu numai ca o relație între conținutul judecății și obiectul real, ci deopotrivă ca o relație între conținutul ideal și împlinirea reală a judecății. Și este ea aici în chip evident „mai interioară"?

Sau poate nu este cazul să ne întrebăm în privința sensului ontologic al relației dintre real și ideal (al lui μέθεξις)? Relația trebuie totuși să *subziste*. Însă ce înseamnă ontologic această subzistență?

Ce ar putea împiedica legitimitatea acestei întrebări? Este oare o întîmplare că de mai bine de două mii de ani această
[217] problemă n-a fost clintită din loc? A fost oare întrebarea aceasta pervertită deja din momentul abordării ei, prin separarea ontologic neclarificată a realului și idealului?

Iar cu privire la judecarea „efectivă" a lucrului judecat, oare separarea între împlinirea reală a judecății și conținutul ideal nu este cu totul nejustificată? Oare realitatea efectivă a cunoașterii și a judecării nu este astfel dislocată în două feluri diferite de a fi sau în două „niveluri" prin a căror reasamblare nu mai putem nicicînd ajunge la felul de a fi al cunoașterii? Și nu are dreptate psihologismul să nu accepte această separație, chiar dacă el însuși nu elucidează ontologic felul de a fi al gîndirii lucrului gîndit și nici nu îl cunoaște măcar ca problemă?

Cînd ne întrebăm privitor la felul de a fi al lui *adaequatio*, faptul că revenim la disocierea dintre împlinirea judecății și conținutul judecății nu împinge lucrurile înainte, ci doar pune în lumină faptul că elucidarea felului de a fi al cunoașterii înseși este de neocolit. Analiza necesară aici trebuie să încerce să aducă totodată în cîmpul privirii fenomenul adevărului, cel care caracterizează cunoașterea. Cînd anume, în cunoașterea însăși, devine adevărul explicit ca fenomen? Atunci cînd cunoașterea se legitimează *ca adevărată*. Această legitimare de sine a cunoașterii îi asigură propriul ei adevăr. Așadar, relația de acord trebuie să devină vizibilă tocmai în contextul fenomenal al legitimării.

Să presupunem că cineva aflat cu spatele la perete emite acest enunț adevărat: „Tabloul de pe perete stă strîmb." Enunțul acesta se legitimează în măsura în care cel care îl emite se întoarce și percepe pe perete tabloul atîrnînd strîmb. Ce anume este legitimat prin această legitimare? În ce sens este confirmat enunțul? Este oare vorba de a constata acordul „cunoașterii", respectiv a „ceea ce este cunoscut", cu lucrul de pe perete? Da și nu, și aceasta după cum interpretăm, adecvat sau inadecvat din punct de vedere fenomenal, sensul termenului de „cunoscut". Dacă cel ce face enunțul judecă fără să perceapă tabloul, ci „doar și-l reprezintă", atunci la ce se raportează el? La „reprezentări"? Bineînțeles că nu, dacă reprezentare vrea să însemne aici reprezentarea ca proces psihic. El nu se raportează nici la reprezentări

în sensul de ceea ce e reprezentat, în măsura în care prin aceasta înțelegem o „imagine" a unui lucru real aflat pe perete. Dimpotrivă, enunțarea care „doar își reprezintă" se raportează, potrivit sensului ei celui mai propriu, la tabloul real de pe perete. El este avut în vedere și nimic altceva. Orice interpretare care introduce aici un alt element — element ce se presupune că ar fi fost avut în vedere printr-o enunțare care doar își reprezintă — falsifică conținutul fenomenal în marginea căruia se face [218] enunțul. Enunțarea este un fapt-de-a-fi care este raportat la însuși lucrul ce ființează. Și ce se legitimează prin percepție? Nimic altceva decît *faptul că* ființarea însăși *este* acel lucru care era avut în vedere în enunț. Ceea ce ajunge să fie confirmat este că faptul-de-a-fi care e raportat — prin intermediul enunțului — la ceea ce este enunțat este o punere în lumină a ființării, în speță *că* acest fapt-de-a-fi *des-coperă* ființarea la care el este raportat. Legitimat este faptul că enunțul este unul des-coperitor. Cunoașterea, în această împlinire a legitimării, nu se raportează decît la ființarea însăși. În această ființare însăși se joacă, așa zicînd, confirmarea. Ființarea însăși avută în vedere se arată *așa cum* este ea în ea însăși, ceea ce înseamnă că modul în care *ea* este des-coperită este identic cu modul în care *ea*, ca ființătoare, este pusă în lumină și des-coperită prin enunț. Nu este vorba de a compara reprezentări, nici între ele, și nici în *relație* cu lucrul real. Ceea ce este legitimat nu este un acord între cunoaștere și obiect, sau chiar între psihic și fizic, dar nici între „conținuturi de conștiință". Ceea ce trebuie legitimat este doar faptul-de-a-fi-des-coperit propriu ființării înseși, al ființării potrivit manierei în care este ea des-coperită. Această stare de des-coperire este confirmată prin aceea că ceea ce este exprimat în enunț, în speță ființarea însăși, se arată *ca fiind unul și același. Confirmare* înseamnă: *ființarea se arată în identitatea sa.*[34] Confirmarea se rea-

---

[34] Asupra ideii de legitimare ca „identificare", cf. Husserl, *Logische Untersuchungen*, ediția a II-a, vol. II, partea a doua, *Cercetarea a VI-a*. Despre „evidență și adevăr", *ibid.* §§ 36–39, p. 115 și urm. Prezentările obișnuite ale teoriei *fenomenologice* a adevărului se limitează la ceea ce Husserl spune într-o manieră *critică* în prolegomenele sale (vol. I) și remarcă legătura dintre aceste teorii și doctrina despre propoziție a lui Bolzano. Interpretările fenomenologice *pozitive*, fundamental diferite de teoria lui Bolzano, au fost în schimb neglijate. Singurul care, deși s-a situat în afara cercetării fenomenologice, a preluat în chip pozitiv cercetările amintite a fost E. Lask, a cărui *Logik der*

lizează pe temeiul unei arătări de sine a ființării. Acest lucru este posibil numai în măsura în care cunoașterea care enunță și care se confirmă este, potrivit sensului ei ontologic, o *ființă des-coperitoare, raportată la* ființarea reală însăși.

„Enunțul *este adevărat*" înseamnă: el des-coperă ființarea în ea însăși. El enunță, el scoate la lumină, el „face să se vadă" (ἀπόφανσις) ființarea în starea ei de des-coperire. *Faptul-de-a-fi-adevărat* (*adevărul*) propriu enunțului trebuie înțeles ca *fapt-de-a-fi-des-coperitor*. Adevărul nu are astfel defel structura unui acord
[219] între cunoaștere și obiect, în sensul adecvației unei ființări (subiectul) la o alta (obiectul).

Trebuie spus apoi că faptul-de-a-fi-adevărat, ca fapt-de-a-fi-des-coperitor, nu este posibil decît pe baza faptului-de-a-fi-în-lume. Acest fenomen, în care am recunoscut o constituție fundamentală a *Dasein*-ului, este *fundamentul* fenomenului originar al adevărului. Va trebui acum să încercăm să aprofundăm acest fenomen.

b) *Fenomenul originar al adevărului și caracterul derivat al conceptului tradițional de adevăr*

Faptul-de-a-fi-adevărat (adevărul) înseamnă a-fi-des-coperitor. Însă aceasta nu este oare o definiție cît se poate de arbitrară a adevărului? S-ar putea totuși ca prin astfel de determinări „forțate" ale conceptului să reușim să eliminăm din conceptul de adevăr ideea de acord. Dar acest cîștig îndoielnic merită oare plătit cu aruncarea la coș a vechii „bune" tradiții? Numai că definiția noastră aparent *arbitrară* nu conține altceva decît interpretarea *necesară* a ceea ce a presimțit deja în chip originar cea mai veche tradiție a filozofiei antice, ba chiar ceea ce ea a înțeles în chip pre-fenomenologic. Faptul-de-a-fi-adevărat al λόγος-ului ca ἀπόφανσις este ἀληθεύειν în modul lui ἀποφαίνεσθαι: faptul-de-a-face-să-se-vadă ființarea — scoțînd-o din starea de ascundere — în starea ei de neascundere (de des-coperire). Ἀλήθεια, care, potrivit pasajelor citate mai sus din Aristotel, este identi-

---

Philosophie / Logica filozofiei (1911) este marcată de *Cercetarea a VI-a* (*Despre intuiția sensibilă și categorială*, p. 128 și urm.) în aceeași măsură în care lucrarea sa *Lehre vom Urteil / Doctrina judecății* (1912) este marcată de secțiunile amintite ce tratează despre evidență și adevăr.

ficată cu πρᾶγμα și φαινόμενα, înseamnă „lucrurile însele", ceea ce se arată, *ființarea potrivit manierei în care ea este des-coperită.* Și este oare o întîmplare că într-unul din fragmentele lui Heraclit[35], *cele mai vechi* fragmente de doctrină filozofică ce tratează *în mod explicit* despre λόγος, este întrevăzut fenomenul adevărului așa cum l-am degajat mai sus, în sensul stării de des-coperire (al stării de neascundere)? Λόγος-ului și celui care îl rostește și îl înțelege le sînt opuși cei ce nu înțeleg. Λόγος-ul este φράζων ὅκως ἔχει, el spune cum se comportă ființarea. Celor ce nu înțeleg, dimpotrivă, λανθάνει, le rămîne în ascundere ceea ce ei fac; ἐπιλανθάνονται, ei uită, adică recad în starea de ascundere. Astfel, λόγος-ului îi aparține starea de neascundere, ἀ-λήθεια. Traducerea prin cuvîntul „adevăr", și mai ales determinările teoretice prin care acest cuvînt este conceptualizat ascund sensul a ceea ce grecii, în înțelegerea lor prefilozofică și „în chip de la sine înțeles", au pus la baza folosirii termenului de ἀλήθεια.

Invocînd astfel de dovezi trebuie să ne ferim să cădem într-o mistică necenzurată a cuvintelor. Totuși, ține pînă la urmă de îndeletnicirea filozofiei de a nu lăsa ca *forța cuvintelor celor mai elementare* în care *Dasein*-ul se exprimă să fie nivelată de către înțelegerea comună în direcția unei ininteligibilități care, la rîndul ei, funcționează ca sursă pentru pseudo-probleme. [220]

Ceea ce am prezentat mai înainte[36] privitor la λόγος și la ἀλήθεια sub forma unei interpretări așa zicînd dogmatice și-a primit acum legitimarea sa fenomenală. „Definiția" adevărului, așa cum am avansat-o aici, nu este o *debarasare* de tradiție, ci un *mod de a ne-o însuși* originar: și asta cu atît mai mult cu cît vom reuși să dovedim că la ideea de acord teoria a trebuit să ajungă pe baza fenomenului originar al adevărului, dovedind totodată și felul în care s-a petrecut aceasta.

„Definiția" adevărului ca stare de des-coperire și ca fapt-de-a-fi-des-coperitor nu este, de asemenea, o simplă lămurire a unui cuvînt, ci ea se naște din analiza acelor comportamente ale *Dasein*-ului pe care în primă instanță obișnuim să le numim „adevărate".

---

[35] Cf. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker / Fragmentele presocraticilor*, Heraclit, fragmentul 1.

[36] Cf. p. [32] și urm.

Faptul-de-a-fi-adevărat ca fapt-de-a-fi-des-coperitor este un mod de a fi al *Dasein*-ului. Ceea ce face cu putință această des-coperire însăși trebuie în chip necesar să fie numit „adevărat" într-un sens care este încă și mai aproape de origini. *Abia fundamentele existențial-ontologice ale des-coperirii înseși ne arată fenomenul adevărului în forma lui cea mai originară.*

Des-coperirea este un mod de a fi al faptului-de-a-fi-în-lume. Preocuparea care pune în joc privirea-ambientală sau chiar și aceea care se mulțumește să-și odihnească privirea pe lucruri, considerîndu-le pur și simplu, des-coperă ființarea intramundană. Aceasta devine astfel des-coperitul. Ea este „adevărată" într-un al doilea sens. Primordial „adevărat", adică des-coperitor, este *Dasein*-ul. Adevărul într-un al doilea sens nu înseamnă fapt-de-a-fi-des-coperitor (des-coperire), ci fapt-de-a-fi-des-coperit (stare de des-coperire).

S-a arătat însă prin analiza făcută anterior mundaneității lumii și ființării intramundane că starea de des-coperire a ființării intramundane *își are temeiul* în starea de deschidere a lumii. Însă starea de deschidere este felul fundamental al *Dasein*-ului potrivit căruia el își *este* propriul loc-de-deschidere. Starea de deschidere este constituită prin situare afectivă, înțelegere și discurs și are în vedere în chip tot atît de originar lumea, faptul-de-a-sălășlui-în și sinele. Structura grijii, ca *fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși* — fiind deja într-o lume — ca ființă în-preajma ființării intramundane, adăpostește în sine starea de deschidere a *Dasein*-ului. O dată *cu* și *prin* ea *este* starea de des-coperire și de aceea abia o dată cu *starea de deschidere* a *Dasein*-ului este
[221] atins fenomenul adevărului *în forma lui cea mai originară*. Ceea ce mai devreme a fost pus în lumină privitor la constituirea existențială a locului-de-deschidere[37] și privitor la ființa cotidiană a locului-de-deschidere[38] nu a avut în vedere nimic altceva decît fenomenul adevărului în forma lui cea mai originară. În măsura în care *Dasein*-ul *este* prin esența sa stare de deschidere și, deschis fiind, deschide și des-coperă, el este în chip esențial „adevărat". *Dasein-ul este „în adevăr"*. Acest enunț are un sens ontologic. El nu vrea să spună că *Dasein*-ul, ontic vorbind, este întotdeauna,

---

[37] Cf. p. [134] și urm.
[38] Cf. p. [166] și urm.

sau măcar cînd și cînd, stăpîn pe „orice adevăr", ci că starea de deschidere a ființei sale celei mai proprii aparține constituției sale existențiale.

Preluînd ceea ce am obținut pînă acum, sensul existențial deplin al propoziției „*Dasein*-ul este în adevăr" poate fi redat cu ajutorul următoarelor determinații:

1. Constituției de ființă a *Dasein*-ului îi aparține în chip esențial *starea de deschidere în genere*. Ea îmbrățișează întregul acelei structuri de ființă care a devenit explicită o dată cu fenomenul grijii. Grijii îi aparține nu numai faptul-de-a-fi-în-lume, ci și faptul-de-a-fi-în-preajma ființării intramundane. Deopotrivă de originară cu ființa *Dasein*-ului și cu starea ei de deschidere este starea de des-coperire a ființării intramundane.

2. Din constituția de ființă a *Dasein*-ului — și anume ca element constitutiv al stării sale de deschidere — face parte *starea de aruncare*. În ea se dezvăluie faptul că *Dasein*-ul este de fiecare dată deja, ca *Dasein al meu* și ca *acest Dasein*, într-o anumită lume și în-preajma unei sfere determinate de ființări intramundane determinate. Starea de deschidere este în chip esențial factică.

3. Constituției de ființă a *Dasein*-ului îi aparține *proiectul*: ființa care deschide, aflată întru putința sa de a fi. Ca unul care înțelege, *Dasein*-ul *poate* să se înțeleagă *pe sine* fie pornind de la „lume" și de la ceilalți, fie pornind de la putința sa de a fi cea mai proprie. Această din urmă posibilitate înseamnă: *Dasein*-ul se deschide lui însuși prin putința lui de a fi cea mai proprie și ca o asemenea putință. Această stare de deschidere *autentică* arată fenomenul cel mai originar al adevărului în modul autenticității. Starea de deschidere cea mai originară, adică cea mai autentică — în care *Dasein*-ul poate fi ca putință-de-a-fi — este *adevărul existenței*. El își va primi determinarea sa existențial-ontologică abia în contextul unei analize a autenticității *Dasein*-ului.

4. Constituției de ființă a *Dasein*-ului îi aparține *căderea*. În primă instanță și cel mai adesea, *Dasein*-ul este pierdut în „lumea" sa. Înțelegerea, ca proiect orientat către posibilitățile de a fi, s-a **[222]**
strămutat la rîndul ei acolo. Contopirea cu impersonalul „se" înseamnă domnia nivelului public de explicitare. Ceea ce a fost des-coperit și ceea ce a fost deschis trece acum în modurile disi-

mulării și închiderii prin flecăreală, curiozitate și ambiguitate. Ființa [*Dasein*-ului] raportată la ființare nu este suprimată, ci dezrădăcinată. Ființarea nu este pe deplin ascunsă; tocmai că ea este des-coperită, dar în același timp disimulată; ea se arată, numai că în modul aparenței. La fel, ceea ce înainte a fost des-coperit recade în disimulare și ascundere. *Dasein-ul, fiind prin esența sa supus căderii, este, potrivit constituției sale de ființă, în „neadevăr"*. Acest termen, întocmai precum cel de „cădere", este folosit aici ontologic. Orice „valorizare" ontic negativă a lui trebuie ținută la distanță atunci cînd îl folosim în analitica existențială. *Facticității Dasein*-ului îi aparțin închiderea și starea de acoperire. Luată în sensul său existențial-ontologic deplin, propoziția „*Dasein*-ul este în adevăr" spune în chip tot atît de originar: „*Dasein*-ul este în neadevăr." Însă numai în măsura în care *Dasein*-ul este deschis, el este și închis; și în măsura în care, o dată cu *Dasein*-ul, este des-coperită de fiecare dată deja ființarea intramundană, ființarea de acest tip — ca una ce poate fi întîlnită intramundan — este acoperită (ascunsă) sau disimulată.

Ține de aceea de esența *Dasein*-ului ca el să-și însușească în chip esențial și în mod explicit ceea ce a fost deja des-coperit, *împotrivindu-se* aparenței și disimulării, și să își asigure, mereu din nou, starea de des-coperire. Orice nouă des-coperire tocmai că nu se petrece pe baza unei depline stări de ascundere, ci luîndu-și ca punct de plecare o stare de des-coperire aflată în modul aparenței. Ființarea arată ca și cum..., ceea ce înseamnă că într-un anume fel ea este deja des-coperită și, totuși, încă disimulată.

Întotdeauna, adevărul (starea de des-coperire) trebuie ca mai întîi să fie obținut de la ființare cu forța.* Ființarea este eliberată

---

* Există o *dimensiune eroică* a epistemologiei heideggeriene, care este de fapt una a gîndirii de tip fenomenologic în general. Deoarece fenomenele sînt „acoperite" — fie în sensul că ele sînt încă ne-des-coperite, ascunse, obturate sau disimulate — starea de des-coperire ca stare a adevărului lor trebuie obținută prin forță. Atît obținerea stării de des-coperire, cît și vigilența necesară pentru menținerea ei (fenomenul, o dată des-coperit, tinde să recadă în ascundere) presupun din partea *Dasein*-ului un efort permanent. Heidegger folosește, pentru a exprima acest caracter eroic, opintitor și bătăios al *Dasein*-ului, cuvinte perfect caracterizate: „odinioară", pe vremea lui Platon și Aristotel, ceea ce fenomenele ascundeau a fost obținut cu forța (*abgerungen wurde*), „printr-o supremă străduință a gîndirii" (acesta e însuși debutul cărții: cf. p. [2]). „Felul în care ființa și structurile ființei sînt întîlnite în modul fenomenului" trebuie

atunci din starea de ascundere. De fiecare dată starea de des-coperire factică este, așa zicînd, un *rapt*. Este oare întîmplător faptul că grecii se exprimă în privința esenței adevărului printr-un termen *privativ* — ἀ-λήθεια? Exprimîndu-se astfel, nu face oare *Dasein*-ul simțită o înțelegere originară a ființei lui însuși, o înțelegere — fie ea și doar pre-ontologică — a faptului că a-fi-în-ne-adevăr constituie o determinare esențială a lui a-fi-în-lume?

Faptul că zeița adevărului, care îl călăuzește pe Parmenide, deschide în fața lui două căi, cea a des-coperirii și cea a ascunderii, nu înseamnă nimic altceva decît: *Dasein*-ul este, de fiecare dată deja, în adevăr și în neadevăr. Calea des-coperirii nu poate fi obținută decît prin κρίνειν λόγῳ, prin deosebirea pe care [223]
înțelegerea o face între cele două și prin decizia în favoarea uneia sau alteia dintre ele[39].

Condiția existențial-ontologică pentru ca faptul-de-a-fi-în-lume să fie determinat prin „adevăr" și „neadevăr" rezidă în constituția de ființă a *Dasein*-ului, pe care noi am caracterizat-o ca *proiect aruncat*. Ea este un element constitutiv al structurii grijii.

Interpretarea existențial-ontologică a fenomenului adevărului a făcut să rezulte că: 1. Adevărul în sensul cel mai originar este starea de deschidere a *Dasein*-ului, căreia îi aparține starea de des-coperire a ființării intramundane. 2. *Dasein*-ul este, deopotrivă de originar, în adevăr și în neadevăr.

Aceste propoziții nu pot fi înțelese pe de-a-ntregul în orizontul interpretării tradiționale a fenomenului adevărului decît

---

cucerit (*abgewonnen werden*); cf. p. [36]. În contextul paginii la care ne aflăm, adevărul ca stare de des-coperire trebuie, tot așa cum s-a întîmplat pe vremea lui Platon și Aristotel, „obținut cu forța" (*abgerungen wurde*). Orice stare de des-coperire factică este un „rapt" (*Raub*). Din starea de ascundere, ființarea este „smulsă și eliberată" (*entrissen*). Să nu uităm că întreaga carte stă sub semnul unei reînnoite *gigantomachia peri tes ousias*, a unei „lupte de giganți purtată în jurul ființei".

[39] K. Reinhardt (cf. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie / Parmenide și istoria filozofiei grecești* — 1916) a conceput și a rezolvat pentru prima oară problema controversată a legăturii dintre cele două părți ale poemului doctrinar parmenidian, chiar dacă el nu a scos la iveală în chip explicit fundamentul ontologic al relației dintre ἀλήθεια și δόξα și necesitatea acesteia. [Cf. dezvoltarea de mai tîrziu a acestei interpretări în prelegerea freiburgheză *Parmenide* din semestrul de iarnă 1942–1943; ed. rom.: Martin Heidegger, *Parmenide*, trad. de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, Editura Humanitas, București, 2001, mai cu seamă § 1, *Zeița numită adevăr*.]

dacă ajungem să vedem următoarele: 1. Adevărul înțeles ca acord își are originea în starea de deschidere și reprezintă o modificare determinată a ei. 2. Însuși felul de a fi al stării de deschidere face ca în primă instanță tocmai modificarea ce derivă din ea să fie cea care intră în cîmpul privirii și să călăuzească explicarea teoretică a structurii adevărului.

Enunțul și structura sa („ca"-ul apofantic) sînt fundate în explicitare și în structura ei (în „ca"-ul hermeneutic) și, dincolo de acestea, în înțelegere, în starea de deschidere a *Dasein*-ului. Însă adevărul trece drept determinarea privilegiată a enunțului astfel derivat. Ca urmare, rădăcinile adevărului specific enunțului se întind pînă la starea de deschidere proprie înțelegerii.[40] Însă dincolo de această indicare a provenienței adevărului specific enunțului, este cazul acum ca fenomenul *acordului* să fie pus *în chip explicit* în lumină în caracterul lui derivat.

Faptul-de-a-fi-în-preajma ființării intramundane, în speță preocuparea, este unul des-coperitor. Stării de deschidere a *Dasein*-ului îi aparține însă în chip esențial discursul[41]. *Dasein*-ul se exprimă prin vorbire; el *se* exprimă ca ființă care des-coperă,
[224] ca ființă raportată la ființare. Iar cu privire la ființarea des-coperită el se exprimă prin enunț. Enunțul comunică ființarea în maniera în care ea a fost des-coperită. *Dasein*-ul care percepe comunicarea se aduce pe sine — prin această percepere — în ființa des-coperitoare raportată la ființarea discutată. În acel ceva despre care vorbește enunțul exprimat prin vorbire este conținută starea de des-coperire a ființării. Această stare de des-coperire este păstrată în ceea ce a fost exprimat prin vorbire. Ceea ce a fost astfel exprimat devine, așa zicînd, o ființare-la-îndemînă intramundană care poate fi preluată și spusă mai departe. Dat fiind că starea de des-coperire este păstrată, ceea ce a fost exprimat și care astfel se află la-îndemînă are în el însuși un raport cu ființarea despre care ceea ce a fost exprimat este de fiecare dată enunțat. Starea de des-coperire este de fiecare dată stare de des-coperire a ceva. Chiar și în reluarea unei spuse, *Dasein*-ul care o reia ajunge să fie o ființă raportată la ființarea

---

[40] Cf. *supra*, § 33, p. [154] și urm., *Enunțul ca mod derivat al explicitării.*
[41] Cf. § 34, p. [160] și urm.

însăși despre care se discută. Însă el este și se consideră scutit de a o des-coperi pe aceasta din nou în chip originar.

Dasein-ul nu are nevoie să se aducă pe sine în fața ființării înseși printr-o experiență „originară", și totuși el rămîne într-o ființă raportată la ființarea aceasta. În mare măsură, starea de des-coperire nu este apropriată printr-o des-coperire de fiecare dată proprie, ci prin simpla vorbire din auzite ca reproducere a ceea ce a fost spus. Contopirea cu ceea ce a fost spus aparține felului de a fi al impersonalului „se". Ceea ce a fost exprimat ca atare preia ființa raportată la ființarea des-coperită prin enunț. Însă dacă această ființare trebuie să fie în chip explicit apropriată în privința stării ei de des-coperire, acest lucru vrea să spună: enunțul trebuie legitimat ca unul care des-coperă. Însă enunțul care a fost exprimat este o ființare-la-îndemînă în așa fel încît, ca păstrătoare a stării de des-coperire, ea are în ea însăși un raport cu ființarea des-coperită. A legitima faptul că enunțul este unul des-coperitor ajunge acum să însemne: a legitima raportul pe care enunțul ce păstrează starea de des-coperire îl are *cu* ființarea. Enunțul este o ființare-la-îndemînă. Ființarea la care el se raportează des-coperind-o este o ființare-la-îndemînă intramundană, respectiv o ființare-simplu-prezentă. Raportul însuși se prezintă astfel ca simplu-prezent. Însă acest raport rezidă în faptul că starea de des-coperire păstrată în enunț este de fiecare dată stare de des-coperire a ceva. Judecata „conține ceva care este valabil despre obiecte" (Kant). Însă raportul, reorientat către o relație între ființări-simplu-prezente, primește acum el însuși caracterul de simplă-prezență. Starea de des-coperire a ceva devine o conformitate simplu-prezentă a unei ființări-simplu-prezente, în speță a enunțului, *cu* o altă ființare-simplu-prezentă, în speță cu ființarea despre care se discută în enunț. Și dacă această conformitate nu mai este văzută decît ca o relație între ființări-simplu-prezente, deci dacă felul de a fi al termenilor care intră în relație este înțeles în mod nediferențiat ca doar simplă-prezență, atunci raportul se prezintă ca acord simplu-prezent a două ființări-simplu-prezente.

O dată ce enunțul a fost exprimat prin vorbire, starea de des-coperire a ființării se deplasează către felul de a fi al ființării-la-îndemînă intramundane. Însă în măsura în care persistă în ea, c a   s t a r e   d e [225]

d e s - c o p e r i r e a c e v a, un raport cu ceea-ce-este-simplu-prezent, starea de des-coperire (adevărul) devine la rîndul ei o relație de ordinul simplei-prezențe între ființări-simplu-prezente (i n t e l l e c - t u s și r e s).

Fenomenul existențial al stării de des-coperire, fundat în starea de deschidere a *Dasein*-ului, devine o proprietate de ordinul simplei-prezențe care încă mai adăpostește în sine un caracter de raport și, devenind o astfel de proprietate, se dislocă în cei doi termeni ai unei relații de ordinul simplei-prezențe. Adevărul ca stare de deschidere și ca ființă care des-coperă, raportată la ființarea des-coperită, a devenit adevăr ca acord între ființări-simplu-prezente intramundane. Am pus astfel în lumină caracterul ontologic derivat al conceptului tradițional de adevăr.

Totuși, ceea ce în ordinea conexiunilor existențial-ontologice de fundare vine de fapt în ultimul rînd, din punct de vedere ontic și factic este considerat ca venind în primul rînd și ca fiindu-ne cel mai aproape. Însă faptul că se întîmplă așa și că se întîmplă în mod necesar își are la rîndul său temeiul în felul de a fi al *Dasein*-ului însuși. Prins în preocupare, *Dasein*-ul se contopește cu ființarea întîlnită în interiorul lumii și se înțelege pe sine pornind de la aceasta. Starea de des-coperire pe care o aduce cu sine des-coperirea este găsită în primă instanță în interiorul lumii tocmai în ceea ce a fost *ex*-primat. Însă nu numai adevărul este întîlnit ca ființare-simplu-prezentă, ci în genere înțelegerea ființei înțelege în primă instanță orice ființare ca pe una simplu-prezentă. Reflecția ontologică nemijlocită privitoare la „adevărul" întîlnit în primă instanță la nivel ontic înțelege λόγος-ul (enunțul) ca λόγος τινός (enunț despre ceva, stare de des-coperire a ceva), însă interpretează fenomenul ca pe ceva-simplu-prezent, și anume cu referire la posibila sa calitate-de-a-fi-simplă-prezență. Însă deoarece simpla-prezență a fost identificată cu sensul ființei în genere, întrebarea dacă acest fel de a fi al adevărului și structura sa întîlnită în chip nemijlocit sînt sau nu originare *nu poate* defel să se ivească. *Înțelegerea pe care Dasein-ul o are despre ființă, aceea care este predominantă în primă instanță și care nici astăzi nu a fost î n m o d f u n d a m e n t a l*

și în chip explicit depășită, vine ea însăși să acopere fenomenul originar al adevărului.

Însă în același timp nu trebuie trecut cu vederea faptul că la greci — primii care au dat o formă științifică acestei înțelegeri a ființei care ne este atît de familiară, făcînd-o astfel să fie dominantă — înțelegerea originară (chiar dacă pre-ontologică) a adevărului era totodată vie și, cel puțin la Aristotel, ea s-a afirmat pînă și împotriva acoperirii pe care o aducea cu sine ontologia lor.[42]

Aristotel nu a apărat niciodată teza potrivit căreia „locul" originar al adevărului este judecata. El spune mai degrabă că λόγος-ul este modul de a fi al *Dasein*-ului care *fie* des-coperă, *fie* acoperă. Această *îndoită posibilitate* este caracterul distinctiv al λόγος-ului ca fapt-de-a-fi-adevărat; căci λόγος-ul este comportamentul care *poate deopotrivă să acopere.* Și deoarece Aristotel nu a susținut niciodată teza amintită, el nici nu s-a aflat în situația de a „extinde" conceptul de adevăr de la λόγος la purul νοεῖν. „Adevărul" lui αἴσθησις și al vederii „Ideilor" este modul originar al des-coperirii. Și numai deoarece νόησις des-coperă în chip primordial, numai de aceea λόγος-ul ca διανοεῖν poate să aibă funcție de des-coperire. [226]

Teza potrivit căreia „locul" de obîrșie al adevărului este judecata nu numai că este pusă pe nedrept în seama lui Aristotel, dar și din punctul de vedere al conținutului ea contravine structurii adevărului. Nu enunțul este „locul" primordial al adevărului, ci *invers*, enunțul ca mod de apropriere a stării de des-coperire și ca mod al faptului-de-a-fi-în-lume își are temeiul în des-coperire, adică în *starea de deschidere* a *Dasein*-ului. „Adevărul" cel mai originar este „locul" enunțului și condiția ontologică de posibilitate pentru ca enunțurile să poată fi adevărate sau false (des-coperitoare sau acoperitoare).

Adevărul, înțeles în sensul său cel mai originar, aparține constituției fundamentale a *Dasein*-ului. Termenul semnifică un existențial. Însă în felul acesta este deja prefigurat răspunsul la întrebarea privitoare la felul de a fi al adevărului și la sensul necesității presupoziției că „există adevăr".

---

[42] Cf. *Etica nicomahică* Ζ și *Metafizica* Θ 10.

c) *Felul de a fi al adevărului și presupoziția adevărului*

În măsura în care e constituit prin starea de deschidere, *Dasein*-ul este în chip esențial în adevăr. Starea de deschidere este un fel de a fi esențial al *Dasein*-ului. *Adevăr „există" (es gibt) numai în măsura în care și atîta vreme cît este D a s e i n.* Ființarea este numai *atunci* des-coperită și numai *atîta vreme* deschisă cît *este* în genere *Dasein*. Legile lui Newton, principiul noncontradicției, fiecare adevăr în genere sînt numai atîta vreme adevărate cît *Dasein*-ul *este*. Înainte ca *Dasein*-ul în genere să fi fost și după ce *Dasein*-ul în genere nu va mai fi, nici un adevăr nu a fost și nici unul nu va mai fi, deoarece în aceste cazuri el *nu poate* fi ca stare de deschidere, des-coperire și stare de des-coperire. Înainte ca legile lui Newton să fi fost des-coperite, ele nu erau „adevărate"; de aici nu rezultă că ele erau false și nici că ele ar deveni false dacă, ontic vorbind, nu mai este posibilă nici o stare
[227] de des-coperire. Tot astfel, nu trebuie cîtuși de puțin să ne imaginăm că o asemenea „îngrădire" reprezintă o diminuare a faptului-de-a-fi-adevărat propriu „adevărurilor".

Faptul că legile lui Newton nu au fost înainte de el nici adevărate, nici false nu poate să însemne că mai înainte ființarea pe care ele o pun în lumină, des-coperind-o, nu a fost. Legile acestea au devenit adevărate datorită lui Newton; o dată cu ele ființarea a devenit accesibilă în ea însăși pentru *Dasein*. O dată cu starea de des-coperire a ființării, aceasta se arată tocmai ca ființarea care era deja înainte. A des-coperi în felul acesta ține de felul de a fi al „adevărului".

Faptul că există „adevăruri eterne" nu va putea fi dovedit într-un chip satisfăcător decît atunci cînd se va arăta că *Dasein*-ul a fost și va fi în eternitate. Atîta vreme cît această dovadă lipsește, propoziția despre „adevărurile eterne" rămîne o afirmație fantezistă, care nu dobîndește nici o legitimitate prin simplul fapt că este „crezută" îndeobște de către filozofi.

Deoarece felul de a fi care este esențial pentru adevăr este de ordinul D a s e i n-ului, orice adevăr este relativ la ființa D a s e i n-ului. Înseamnă oare acest caracter relativ că orice adevăr este „subiectiv"? Evident că nu, dacă interpretăm termenul „subiectiv" ca „lăsat la bunul plac al subiectului". Căci des-coperirea, în sensul său cel mai propriu, sustrage enunțul bunului plac „subiec-

tiv" și aduce *Dasein*-ul ce des-coperă în fața ființării înseși. Și numai *deoarece* „adevărul" ca des-coperire *este* un *fel de a fi al D a s e i n-ului* el poate fi sustras bunului plac al *acestuia*. Pînă și „validitatea universală" a adevărului nu este înrădăcinată decît în faptul că *Dasein*-ul poate să des-copere ființarea în ea însăși și să o pună în stare de libertate. Căci numai eliberată astfel poate fi ea înlănțuită de către orice enunț imaginabil, adică pusă în lumină. Oare adevărul înțeles cum trebuie este cît de cît întinat prin aceea că, ontic vorbind, el nu este posibil decît în „subiect" și că el stăruie sau dispare o dată cu ființa acestuia?

Pornind de la felul de a fi al adevărului, așa cum l-am conceput existențial, poate fi înțeles acum și sensul presupoziției adevărului. *De ce trebuie noi să presupunem că există adevăr?* Ce înseamnă „a presupune"? Ce înseamnă că „trebuie" și ce înseamnă „noi"? Ce înseamnă: „există adevăr"? „Noi" presupunem adevărul deoarece „noi", ca ființători în felul de a fi al *Dasein*-ului, *sîntem* „în adevăr". Noi nu-l presupunem ca pe ceva situat „în afara" sau „deasupra" noastră, ceva la care ne raportăm în rînd cu alte „valori". Nu noi presupunem „adevărul", ci *el* este cel care face în genere ontologic posibil faptul că putem *fi* astfel încît să „presupunem" ceva. Abia adevărul *face cu putință* ceva precum presupoziția. [228]

Ce înseamnă „a presupune"? Înseamnă a înțelege ceva ca temei al ființei unei alte ființări. O asemenea înțelegere a ființării în conexiunile sale de ființă este posibilă doar pe temeiul unei stări de deschidere, adică pe temeiul ființei-des-coperitoare a *Dasein*-ului. A presupune „adevărul" înseamnă atunci a-l înțelege ca ceva în-vederea căruia *Dasein*-ul este. Însă *Dasein*-ul — iar acest lucru rezidă în constituția lui de ființă ca grijă — este de fiecare dată deja înaintea lui însuși. El este ființarea care, în ființa sa, are ca miză putința-de-a-fi care îi este proprie prin excelență. Ființei și putinței-de-a-fi a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume le aparțin în chip esențial starea de deschidere și des-coperirea. *Dasein*-ul are ca miză propria putință-de-a-fi-în-lume și, astfel, preocuparea pentru ființarea intramundană pe care o des-coperă la nivelul privirii-ambientale. În constituția de ființă a *Dasein*-ului ca grijă, adică în faptul-de-a-fi-înaintea lui însuși, rezidă „presupunerea" în forma ei cea mai originară. *Tocmai pen-*

tru că ființei D a s e i n-ului îi aparține această presupunere-de-sine e nevoie ca „noi", în măsura în care sîntem determinați prin starea de deschidere, să ne presupunem și „pe noi". Această „presupunere" ce rezidă în ființa *Dasein*-ului nu se raportează la ființarea care nu este de ordinul *Dasein*-ului (alta decît ea), ci numai la el însuși. Adevărul presupus, în speță acel „există" (*es gibt*) prin care ființa sa trebuie determinată, are felul de a fi, în speță sensul de ființă, al *Dasein*-ului însuși. Noi trebuie să „facem" presupoziția adevărului deoarece ea *este* deja „făcută" o dată cu ființa lui „noi".

Noi *trebuie* să presupunem adevărul, el *trebuie* să *fie* ca stare de deschidere a *Dasein*-ului, tot așa cum *Dasein*-ul însuși *trebuie* să fie ca de fiecare dată al meu și ca acest *Dasein*. Acest fapt ține de starea de aruncare esențială a *Dasein*-ului în lume. *Oare D a s e i n-ul ca el însuși a decis de fiecare dată în chip liber — și va putea el de fiecare dată să decidă — dacă vrea sau nu să intre în „existență", devenind „D a s e i n"?* „În sine" este imposibil de înțeles de ce ființarea trebuie să fie *des-coperită*, de ce trebuie să fie *adevăr* și *Dasein*. Respingerea obișnuită a scepticismului, adică a celor care tăgăduiesc ființa adevărului, respectiv cognoscibilitatea sa, rămîne la jumătatea drumului. Ceea ce arată ea printr-o argumentație formală este doar că, atunci cînd se judecă, adevărul este presupus. Acest lucru este o indicație pentru faptul că „adevărul" aparține enunțului, că punerea în lumină, potrivit sensului ei, este un mod de des-coperire. Dar dacă e așa, *rămîne neclarificat motivul* pentru care trebuie să fie astfel și, tot așa, nu e limpede *unde* se află temeiul ontologic al acestei conexiuni necesare dintre enunț și adevăr, privitor la ființa lor. Tot astfel, felul de a fi al adevărului și sensul presupunerii și al fundamentului ei ontologic în *Dasein*-ul însuși rămîn complet obscure.
[229] Mai mult decît atît, nu se înțelege că pînă și atunci cînd nimeni nu *judecă*, adevărul este deja presupus în măsura în care este în genere *Dasein*.

Un sceptic nu poate fi combătut, tot așa cum ființa adevărului nu poate fi „dovedită". Iar cînd scepticul *este* unul factic și el neagă adevărul, atunci el nici *nu are nevoie* să fie combătut în vreun fel. În măsura în care el *este* și s-a înțeles pe sine ca fiind astfel, în disperarea sinuciderii el a suprimat *Dasein*-ul și, o dată cu aceasta, adevărul. Adevărul nu se lasă dovedit în necesitatea

lui, deoarece *Dasein*-ul, înainte de toate, nu poate, în ce-l privește, să fie supus dovezii. Pe cît de puțin e dovedit că există „adevăruri eterne", tot pe atît de puțin este dovedit că „a existat" vreodată — deși tocmai asta cred în fond, în ciuda a ceea ce ele întreprind, respingerile scepticismului — un sceptic „adevărat". Dar poate că sceptici au fost mai mulți decît ar vrea să creadă, cu ingenuitatea lor, încercările formal-dialectice de a prinde pe picior greșit „scepticismul".

Astfel, în cazul întrebării privitoare la ființa adevărului și la necesitatea acceptării lui ca presupoziție, precum și în cazul întrebării privitoare la esența cunoașterii, este postulat un „subiect ideal". Motivul pentru aceasta, explicit sau nu, rezidă în exigența legitimă (care totuși se cere mai întîi să fie întemeiată ontologic) ca filozofia să aibă drept temă „apriori"-ul și nu „faptele empirice" ca atare. Însă pentru împlinirea acestei exigențe este oare suficientă postularea unui „subiect ideal"? Nu este oare vorba în acest caz de un subiect *idealizat în chip fantezist*? Iar printr-un astfel de concept nu este ratat tocmai apriori-ul unui subiect pur „factual", în speță al *Dasein*-ului? Oare apriori-ului subiectului factic, adică facticității *Dasein*-ului, nu-i aparține determinația potrivit căreia el se află la fel de originar în adevăr și în neadevăr?

Ideea unui „eu pur" și a unei „conștiințe în genere" conține într-o atît de mică măsură apriori-ul subiectivității „efective" încît ea trece peste (sau pur și simplu nu vede) caracterele ontologice precum facticitatea și constituția de ființă a *Dasein*-ului. Respingerea unei „conștiințe în genere" nu înseamnă negarea apriori-ului, tot așa cum postularea unui subiect idealizat nu garantează o aprioritate pe deplin întemeiată, ca aceea a *Dasein*-ului.

Afirmarea unor „adevăruri eterne", cît și amalgamarea „idealității" *Dasein*-ului (întemeiate fenomenal) cu un subiect idealizat absolut țin de acele reziduuri ale teologiei creștine care sînt încă departe de a fi fost radical expulzate din problematica filozofică.

Ființa adevărului se află într-o conexiune originară cu *Dasein*-ul. Și numai în măsura în care *Dasein*-ul este constituit prin starea de deschidere, adică prin înțelegere, numai în această [230]

măsură poate în genere să fie înțeles ceva precum ființa; numai astfel este posibilă o înțelegere a ființei.

Ființa — și nu ființarea — „există" (*es gibt*) doar în măsura în care este adevăr. Și adevărul *este* numai în măsura în care este — și cîtă vreme este — *Dasein*. Ființa și adevărul „sînt" deopotrivă de originare. Ce anume înseamnă că ființa „este", de vreme ce ea trebuie deosebită de orice ființare? Această întrebare poate fi pusă concret abia atunci cînd sensul ființei și întinderea înțelegerii ființei sînt în genere lămurite. Și abia atunci devine deopotrivă posibil să fie arătat în chip originar ce anume aparține conceptului unei științe despre *ființa ca atare*, care sînt posibilitățile și avatarurile lui. Iar prin delimitarea acestei cercetări și a adevărului ei, cercetarea prin care e des-coperită *ființarea* (și, deopotrivă, adevărul ei) va putea fi ontologic determinată.

Răspunsul la întrebarea privitoare la sensul ființei așteaptă încă să fie dat. Dar în ce măsură analiza fundamentală a *Dasein*-ului făcută pînă acum a contribuit la elaborarea întrebării amintite? Prin scoaterea în evidență a fenomenului grijii am lămurit constituția de ființă a ființării de a cărei ființă ține ceva precum înțelegerea ființei. Astfel, ființa *Dasein*-ului a fost totodată delimitată de acele moduri ale ființei (calitatea-de-a-fi-la-îndemînă, calitatea-de-a-fi-simplă-prezență, realitatea) care caracterizează ființarea ce nu este de ordinul *Dasein*-ului. A fost clarificată înțelegerea însăși, lucru care a permis ca în același timp să fie garantată transparența metodologică cu care s-a făcut interpretarea ființei prin înțelegere și explicitare.

Admițînd că o dată cu grija a putut fi obținută constituția originară de ființă a *Dasein*-ului, atunci trebuie de asemenea ca, pe această bază, înțelegerea ființei, inerentă grijii, să poată fi adusă la concept, ceea ce înseamnă că sensul ființei trebuie să poată fi circumscris. Însă prin fenomenul grijii *este* oare deschisă constituția existențial-ontologică a *Dasein*-ului, originară în cel mai înalt grad? Ne oferă oare multiplicitatea structurală inerentă fenomenului grijii integralitatea cea mai originară a ființei *Dasein*-ului factic? Cercetarea de pînă acum a reușit ea oare de fapt să aducă în cîmpul privirii *Dasein*-ul *ca întreg*?

SECȚIUNEA A DOUA

Dasein și temporalitate

§ 45. *Rezultatul analizei fundamentale pregătitoare a D a s e i n-ului și sarcina unei interpretări existențiale originare a acestei ființări*

Ce anume s-a cîștigat în urma analizei pregătitoare a *Dasein*-ului și ce se caută acum? De *găsit* am găsit constituția fundamentală a ființării luate ca temă, așadar am găsit faptul-de-a-fi-în-lume, ale cărui structuri esențiale își au centrul în starea de deschidere. Integralitatea acestui întreg structural s-a dezvăluit ca grijă. În grijă este cuprinsă ființa *Dasein*-ului. Analiza acestei ființe și-a luat ca fir călăuzitor ceea ce a fost determinat anticipativ ca ființă a *Dasein*-ului — adică existența[1]. Formal vorbind, acest termen indică faptul că *Dasein*-ul *este* ca putință-de-a-fi de ordinul înțelegerii și că, în ființa lui, el are ca miză însăși această ființă. De fiecare dată, eu însumi sînt ființarea care este de un asemenea fel. Punerea în lumină și elaborarea fenomenului grijii ne-au dat posibilitatea să surprindem constituția concretă a existenței, adică legătura acesteia cu fenomenele deopotrivă de originare ale facticității și căderii *Dasein*-ului. [231]

De *căutat* avem să căutăm răspunsul pentru întrebarea privitoare la sensul ființei în genere și, înainte de orice, posibilitatea de a elabora în chip radical această întrebare fundamentală a oricărei ontologii. Însă scoaterea la iveală a orizontului în care ceva precum ființa în genere devine în primă instanță inteligibil este totuna cu a elucida posibilitatea înțelegerii ființei în genere, ca înțelegere ce aparține ea însăși constituției ființării pe care o numim *Dasein*[2]. Totuși, înțelegerea ființei nu poate

[1] Cf. § 9, p. [41] și urm.

[2] Cf. § 6, p. [19] și urm.; § 21, p. [95] și urm.; § 43, p. [201].

fi elucidată în chip *radical* ca moment esențial al ființei *Dasein*-ului decît dacă ființarea de a cărei ființă ea ține este în ea însăși interpretată *originar* în privința ființei sale.

Ne este oare permis să socotim caracterizarea ontologică a *Dasein*-ului ca grijă drept o interpretare *originară* a acestei ființări? Potrivit cărui criteriu analitica existențială a *Dasein*-ului trebuie să fie evaluată în originaritatea sau în ne-originaritatea sa? Dar ce vrem să spunem în general cînd vorbim de *caracterul originar* al unei interpretări ontologice?

O cercetare ontologică este un mod posibil al explicitării, iar aceasta a fost caracterizată ca elaborare și apropriere a unei în-
[232] țelegeri.[3] Orice explicitare își are propria ei deținere-prealabilă, privire-prealabilă și concepere-prealabilă. Dacă ea, ca interpretare, devine sarcina explicită a unei cercetări, atunci întregul acestor „presupoziții" pe care îl numim *situație hermeneutică* are nevoie de a fi în prealabil lămurit și asigurat pornindu-se de la o experiență fundamentală a „obiectului" ce urmează să fie deschis și în cadrul acestei experiențe. Interpretarea ontologică, ce trebuie să scoată în evidență ființarea pe linia constituției de ființă care îi este ei proprie, este chemată să aducă ființarea tematică, cu ajutorul unei prime caracterizări fenomenale, în deținerea-prealabilă cu care trebuie să se pună de acord toți pașii ulteriori ai analizei. Însă, în același timp, acești pași au nevoie să fie călăuziți de o privire-prealabilă posibilă asupra felului de a fi al ființării aflate în discuție. Deținerea-prealabilă și privirea-prealabilă prefigurează apoi în același timp aparatul conceptual (concepere-prealabilă), la nivelul căruia toate structurile trebuie să fie degajate.

Însă o interpretare ontologică *originară* nu cere doar o situație hermeneutică asigurată în conformitate cu fenomenul, ci ea trebuie să se asigure în chip explicit că *întregul* ființării luate ca temă a fost adus la nivelul deținerii-prealabile. La fel, o primă prefigurare, fie ea și fenomenal fondată, a ființei acestei ființări nu este de ajuns. Dacă e nevoie de o privire-prealabilă asupra ființei, ea trebuie mai degrabă să o întîlnească pe aceasta în *unitatea* momentelor structurale ce-i aparțin și pe care ea le poate

[3] Cf. § 32, p. [148] și urm.

avea. Abia apoi poate fi pusă în deplină siguranță fenomenală — și poate căpăta un răspuns — întrebarea privitoare la sensul unității pe care îl pune în joc integralitatea ființei ființării în întregul ei.

Putem oare afirma că analiza existențială a *Dasein*-ului realizată pînă acum s-a născut dintr-o astfel de situație hermeneutică încît datorită ei a fost garantat caracterul originar pe care ontologia fundamentală îl reclamă? Putem oare ca de la rezultatul obținut — potrivit căruia ființa *Dasein*-ului este grija — să facem pasul către întrebarea privitoare la unitatea originară a acestui întreg structural?

Ce putem spune despre privirea-prealabilă care a călăuzit pînă în clipa de față demersul ontologic? Ideea de existență am determinat-o ca putință-de-a-fi aptă de înțelegere, a cărei miză este însăși ființa sa. Însă în măsura în care este de fiecare dată *a mea, putința-de-a-fi* este liberă pentru autenticitate sau neautenticitate sau pentru acel mod în care cele două nu pot fi diferențiate.[4] Luîndu-și ca punct de plecare cotidianitatea medie, interpretarea de pînă acum s-a limitat la analiza faptului-de-a-exista nediferențiat sau neautentic. Ce-i drept, urmînd această cale, a fost cu putință (ba chiar necesar) să ajungem deja la o determinare concretă a existențialității existenței. Totuși, caracterizarea ontologică a constituției existenței a rămas marcată **[233]** de un neajuns esențial. Existență înseamnă putință-de-a-fi — dar deopotrivă una autentică. Atîta vreme cît structura existențială a putinței-de-a-fi autentice nu este preluată în ideea de existență, privirii-prealabile care călăuzește o interpretare *existențială* îi lipsește caracterul originar.

Și cum stau lucrurile în privința deținerii-prealabile pe care o pune în joc situația hermeneutică de pînă acum? Cînd și cum s-a asigurat analiza existențială de faptul că, o dată ce cotidianitatea a fost luată drept punct de plecare, ea a constrîns *întregul Dasein* — ființarea aceasta de la „începutul" și pînă la „sfîrșitul" ei — să intre în cîmpul privirii fenomenologice care ne-a dat tema? S-a afirmat, ce-i drept, că grija este integralitatea întregului structural al constituției *Dasein*-ului[5]. Însă nu rezidă deja

---

[4] Cf. § 9, p. [41] și urm.
[5] Cf. § 41, p. [191] și urm.

în chiar punctul de pornire al interpretării renunțarea la posibilitatea de a aduce *Dasein*-ul ca întreg în cîmpul privirii? Totuși, cotidianitatea este tocmai ființa aflată „între" naștere și moarte. Și dacă existența determină ființa *Dasein*-ului, iar esența existenței este constituită în bună măsură de putința-de-a-fi, atunci *Dasein*-ul, atîta vreme cît există, trebuie de fiecare dată, ca o atare putință, *să nu fie încă* ceva. Ființarea a cărei esență este constituită de existență se împotrivește în chip esențial unei posibile sesizări a sale ca ființare în întregul ei. Nu numai că situația hermeneutică nu s-a asigurat pînă acum de „deținerea" ființării în întregul ei, dar rămîne chiar sub semnul întrebării dacă o asemenea deținere poate fi în genere obținută și dacă nu cumva o interpretare ontologică originară a *Dasein*-ului este condamnată la eșec, ea împotmolindu-se tocmai din pricina felului de a fi al înseși ființării pe care am luat-o ca temă.

Un lucru a devenit cît se poate de clar: *analiza existențială de pînă acum nu poate să aibă pretenția că este originară.* În deținerea-prealabilă pe care ea o pune în joc nu s-a aflat niciodată decît ființa *neautentică* a *Dasein*-ului, și aceasta doar ca *neîntreagă*. Dacă interpretarea ființei *Dasein*-ului trebuie să devină originară pentru a servi ca fundament al elaborării întrebării de bază a ontologiei, atunci ea trebuie să fi adus mai întîi la lumină în chip existențial ființa *Dasein*-ului, în posibila ei *autenticitate* și *integralitate*.

În felul acesta apare sarcina de a pune *Dasein*-ul ca întreg în deținerea-prealabilă. Ceea ce înseamnă, totuși, că mai înainte de orice trebuie să desfășurăm întrebarea privitoare la putința-de-a-fi-întreg a acestei ființări. În *Dasein*, atîta vreme cît el este, se află de fiecare dată un rest, ceva care el poate fi și va fi. Însă
[234] din acest rest face parte „sfîrșitul" însuși. „Sfîrșitul" faptului-de-a-fi-în-lume este moartea. Acest sfîrșit — care aparține putinței-de-a-fi, adică existenței — delimitează și determină integralitatea de fiecare dată posibilă a *Dasein*-ului. Însă faptul-de-a-fi-la-sfîrșit al *Dasein*-ului atunci cînd survine moartea și, astfel, faptul-de-a-fi-întreg al acestei ființări, nu va putea fi adus în discuție ca fenomen, atunci cînd vom vorbi despre un posibil *fapt-de-a-fi*-întreg, decît dacă a fost obținut un concept ontologic suficient, adică *existențial*, al morții. Însă pe măsu-

ra *Dasein*-ului moartea *este* numai printr-un *fapt-de-a-fi-întru-moarte* existențiel. Structura existențială a acestui fapt-de-a-fi se vădește a fi constituția ontologică a putinței-de-a-fi-întreg a *Dasein*-ului. Astfel, *Dasein*-ul în întregul lui, ca *Dasein* care există, poate fi adus în deținerea-prealabilă existențială. Însă poate de asemenea *Dasein*-ul să existe *autentic* ca întreg? Cum trebuie în genere determinată autenticitatea existenței dacă nu în raport cu un fapt-de-a-exista autentic? De unde vom lua criteriul pentru aceasta? În chip evident, *Dasein*-ul însuși e cel care, în ființa lui, trebuie să ne dea din capul locului posibilitatea și modalitatea existenței sale autentice, dacă e adevărat că ea nu-i poate fi ontic impusă și nici nu poate fi inventată ontologic. Numai că putința-de-a-fi autentică este atestată de către conștiință. Întocmai ca și moartea, conștiința, ca fenomen al *Dasein*-ului, cere o interpretare existențială genuină. Prin această interpretare vom ajunge să înțelegem că o putință autentică de a fi a *Dasein*-ului rezidă în *voința-de-a-avea-conștiință*. Însă această posibilitate existențielă tinde, prin sensul ei de ființă, către a fi determinată existențiel de ființa întru moarte.

O dată cu punerea în lumină a unei *autentice putințe-de-a-fi-întreg* a *Dasein*-ului, analitica existențială se asigură în privința constituției pe care o are ființa *originară* a *Dasein*-ului, în vreme ce autentica putință-de-a-fi-întreg devine totodată vizibilă ca mod al grijii. Astfel este deopotrivă asigurat solul fenomenal suficient pentru o interpretare originară a sensului ființei *Dasein*-ului.

Temeiul ontologic originar al existențialității *Dasein*-ului este însă *temporalitatea*. Doar pornind de la ea integralitatea structural articulată a ființei *Dasein*-ului ca grijă devine inteligibilă existențial. Numai că interpretarea sensului ființei *Dasein*-ului nu se poate mulțumi doar cu dovedirea acestui fapt. Analiza existențial-temporală a acestei ființări are nevoie de o confirmare concretă. Structurile ontologice ale *Dasein*-ului dobîndite anterior trebuie scoase în evidență retroactiv cu privire la sensul lor temporal. Cotidianitatea se dezvăluie ca fiind un mod al temporalității. Însă prin această reluare a analizei fundamentale pregătitoare a *Dasein*-ului, fenomenul temporalității înseși devine la rîndul lui mai transparent. Apoi, pornind de la tem-

[235] poralitate, devine inteligibil de ce *Dasein*-ul, în temeiul ființei sale, este și poate fi istoric și de ce, *istoric* fiind, el poate dezvolta ceea ce numim istoriografie.

Dacă temporalitatea e cea care constituie sensul originar al ființei *Dasein*-ului și dacă această ființare, în ființa sa, are ca miză *însăși această ființă*, atunci trebuie ca grija să aibă nevoie de „timp" și astfel să ia în calcul „timpul". Temporalitatea *Dasein*-ului dezvoltă o „calculare a timpului". „Timpul" experimentat prin această calculare ne este, fenomenal vorbind, cel mai familiar aspect al temporalității. Din el ia naștere înțelegerea cotidian-obișnuită a timpului. Iar această înțelegere ia forma conceptului tradițional al timpului.

Punerea în lumină a originii „timpului", cel „în care" este întîlnită ființarea intramundană, adică a timpului ca intratemporalitate, face manifestă o posibilitate esențială a temporalizării temporalității. În felul acesta sîntem pregătiți să înțelegem un mod de temporalizare încă și mai originar al temporalității. Tocmai în el își are temeiul înțelegerea ființei, care este constitutivă pentru ființa *Dasein*-ului. Proiectul unui sens al ființei în genere poate să se împlinească în orizontul timpului.

Cercetarea cuprinsă în prezenta secțiune va parcurge de aceea următoarele etape: posibilul fapt-de-a-fi-întreg al *Dasein*-ului și ființa întru moarte (capitolul I); atestarea la nivelul *Dasein*-ului a unei putințe-de-a-fi autentice și starea de hotărîre (capitolul II); putința autentică de a fi întreg a *Dasein*-ului și temporalitatea ca sens ontologic al grijii (capitolul III); temporalitate și cotidianitate (capitolul IV); temporalitate și istoricitate (capitolul V); temporalitatea și intratemporalitatea ca origine a conceptului obișnuit de timp (capitolul VI).[6]

---

[6] În secolul al XIX-lea, S. Kierkegaard este cel care a surprins în chip explicit problema existenței ca problemă existențială, aprofundînd-o într-un chip aparte. Însă problematica existențială i-a rămas atît de străină încît, din punct de vedere ontologic, el rămîne dominat cu totul de Hegel și de filozofia antică așa cum a fost ea înțeleasă de către acesta. Drept care este mai mult de învățat, filozofic vorbind, din scrierile sale „edificatoare" decît din cele teoretice — exceptînd tratatul despre conceptul de angoasă.

CAPITOLUL I

Posibilul fapt-de-a-fi-întreg al *Dasein*-ului și ființa întru moarte

§ 46. Imposibilitatea aparentă de a sesiza ontologic faptul-de-a-fi-întreg al D a s e i n-ului și de a-l determina ca atare

Insuficiența situației hermeneutice din care s-a născut analiza precedentă a *Dasein*-ului trebuie depășită. Este necesar să [236] obținem o deținere-prealabilă în care *Dasein*-ul să ne fie dat în întregul lui. Așa stînd lucrurile, trebuie să ne întrebăm dacă această ființare, ca una care există, poate în genere să fie accesibilă în ființa sa ca întreg. În constituția de ființă a *Dasein*-ului însuși există motive serioase care par să vorbească despre imposibilitatea deținerii-prealabile cerute.

Grija, care formează integralitatea întregului structural al *Dasein*-ului, intră în contradicție evidentă, potrivit sensului ei ontologic, cu un posibil fapt-de-a-fi-întreg al acestei ființări. Și totuși momentul primordial al grijii, acel „înaintea-lui-însuși", spune în mod limpede că *Dasein*-ul există de fiecare dată în-vederea lui însuși. „Cîtă vreme el este", pînă la propriul său sfîrșit, *Dasein*-ul se raportează la putința sa de a fi. Chiar și atunci cînd, existînd încă, el nu mai are nimic „înaintea sa" și „și-a încheiat socotelile", ființa sa continuă să fie determinată de acel „înaintea-lui-însuși". Lipsa de speranță, de pildă, nu îl smulge pe *Dasein* din posibilitățile sale, ci ea este doar unul dintre modurile proprii *ființei întru* aceste posibilități. Chiar și cel care, lipsit de iluzii, este „gata *de* orice" îl poartă în sine pe „înaintea-lui-însuși". Acest moment structural al grijii spune fără ocolișuri că în *Dasein*, mereu, ceva *urmează încă să fie,* iar acest ceva, ca putință-de-a-fi a lui însuși, nu a devenit încă „efectiv". În esența constituției fundamentale a *Dasein*-ului rezidă așadar o *neîmplinire constantă*. Neintegralitatea înseamnă un rest în ce privește putința-de-a-fi.

De îndată totuși ce *Dasein*-ul „există" în așa fel încît în el nu se mai află pur și simplu nici un rest, atunci el a devenit deja prin aceasta un a-nu-mai-fi-aici (*Nicht-mehr-da-sein*). Suprimarea restului său de ființă înseamnă anihilarea ființei sale. Cîtă vreme *Dasein*-ul *este* ca ființare, el nu și-a atins niciodată „întregimea" sa. Însă în cazul că el o dobîndește, atunci acest cîștig devine pur și simplu pierderea faptului-de-a-fi-în-lume. El nu mai este atunci niciodată experimentabil *ca ființare*.

Motivul pentru care este imposibil să experimentăm ontic *Dasein*-ul ca un întreg ființător și, drept urmare, să-l determinăm ontologic în al său fapt-de-a-fi-întreg nu rezidă într-o imperfecțiune a *capacității cognitive*. Piedica vine din partea *ființei* acestei ființări. Ceea ce nu poate defel *să fie* — *în felul* în care noi pretindem că sesizăm prin experiență *Dasein*-ul — se sustrage din principiu putinței de a fi experimentat. Însă atunci nu rămîne oare descifrarea integralității ontologice a ființei *Dasein*-ului o întreprindere lipsită de orice perspectivă?

Acel „înaintea-lui-însuși", în calitatea lui de moment structural esențial al grijii, nu poate fi suprimat. Însă atunci sînt oare valabile concluziile pe care le-am tras noi de aici? Imposibilitatea de a sesiza *Dasein*-ul în întregul lui nu a fost oare dedusă doar
[237] printr-o argumentație pur formală? Sau, în fond, fără să ne dăm seama, am postulat poate *Dasein*-ul ca pe ceva-simplu-prezent, în fața căruia s-ar strecura constant ceva-care-nu-e-încă-simplu-prezent? A sesizat oare argumentația noastră, într-un sens *existențial* originar, faptul-de-a-nu-fi-încă și pe acel „în fața"? Felul în care am vorbit despre „sfîrșit" și „integralitate" era el oare în adecvare fenomenală cu *Dasein*-ul? Termenul „moarte" avea o semnificație biologică? Sau una existențial-ontologică? Avea el în genere o semnificație care să poată fi delimitată îndeajuns de sigur? Și au fost într-adevăr epuizate toate posibilitățile de a face *Dasein*-ul accesibil în întregimea sa?

Trebuie să răspundem la aceste întrebări înainte ca problema integralității *Dasein*-ului să poată fi eliminată ca total irelevantă. Întrebarea privitoare la integralitatea *Dasein*-ului, atît cea existențielă — dacă este posibilă o putință-de-a-fi-întreg, cît și cea existențială — privitoare la constituția de ființă a „sfîrșitului" și „integralității", implică sarcina unei analize pozitive a feno-

menelor ce țin de existență și care au fost pînă acum lăsate deoparte. În centrul acestor considerații se află caracterizarea ontologică a faptului-de-a-fi-la-sfîrșit (așa cum arată el în cazul *Dasein*-ului) și obținerea unui concept existențial al morții. Cercetările legate de aceste probleme se articulează în felul următor: putința de a experimenta moartea celorlalți și posibilitatea de a sesiza un *Dasein* în întregul său (§ 47); rest, sfîrșit și integralitate (§ 48); delimitarea analizei existențiale a morții de alte interpretări posibile ale fenomenului (§ 49); schița structurii existențial-ontologice a morții (§ 50); ființa întru moarte și cotidianitatea *Dasein*-ului (§ 51); ființa cotidiană întru moarte și conceptul existențial deplin al morții (§ 52)*; proiectul existențial al unei ființe autentice întru moarte (§ 53).

§ 47. Putința de a experimenta moartea celorlalți și posibilitatea de a sesiza un D a s e i n în întregul său

Cînd *Dasein*-ul își atinge „întregimea" prin moarte, el își pierde totodată ființa locului său de deschidere. Trecerea la faptul-de-a-nu-mai-fi-*Dasein* îi retrage *Dasein*-ului tocmai posibilitatea de a experimenta această trecere și de a o înțelege ca pe ceva care a fost experimentat. Desigur, un astfel de lucru este refuzat fiecărui *Dasein* în raport cu el însuși. Și atunci cu atît mai mult „se impune" moartea celorlalți. Ajungerea la sfîrșit a *Dasein*-ului devine astfel „obiectiv" accesibilă. *Dasein*-ul poate — și asta în primul rînd pentru că el este esențial fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți — să obțină o experiență a morții. Faptul acesta, că moartea este dată „în mod obiectiv", trebuie atunci să facă posibilă o delimitare ontologică a integralității *Dasein*-ului.

Așadar, din felul de a fi al *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-unul- **[238]** laolaltă-cu-altul noi putem extrage această informație care ne stă la îndemînă și potrivit căreia, atunci cînd *Dasein*-ul celorlalți ajunge la sfîrșit, el poate fi ales ca temă substitutivă pentru analiza integralității *Dasein*-ului. Dar sîntem noi în felul acesta conduși către țelul propus?

---

* Cînd Heidegger va trece la dezvoltarea acestui paragraf (§ 52), la p. [255], titlul lui va fi schimbat: în loc de „ființa cotidiană întru moarte" va apărea „ființa cotidiană întru sfîrșit".

Dasein-ul celorlalți, atunci cînd își atinge „întregimea" prin moarte, este la rîndul lui un fapt-de-a-nu-mai-fi-*Dasein* în sensul faptului-de-a-nu-mai-fi-în-lume. A muri nu înseamnă oare a pleca din lume, nu înseamnă a pierde faptul-de-a-fi-în-lume? Totuși, ființa celui mort, ca ființă-care-nu-mai-este-în-lume, continuă să fie — dacă e înțeleasă într-un mod extrem — o ființă, numai că în sensul de doar-simplă-prezență a unui lucru corporal, așa cum poate fi el întîlnit. Cînd ceilalți mor, putem experimenta acest straniu fenomen de ființă ce poate fi definit ca transformare a unei ființări ce are felul de a fi al *Dasein*-ului (în speță al vieții) în fapt-de-a-nu-mai-fi-*Dasein*. *Sfîrșitul* ființării ca *Dasein* este *începutul* ființării ca simplă-prezență.

Această interpretare a trecerii de la *Dasein* la doar-simpla-prezență ratează, totuși, conținutul fenomenal, în măsura în care despre ființarea care mai rămîne nu se poate spune că reprezintă un simplu lucru corporal. Pînă și cadavrul simplu-prezent, considerat teoretic, este un obiect posibil al anatomiei patologice, disciplină a cărei tendință de înțelegere rămîne orientată către ideea de viață. Această doar-simplă-prezență este „mai mult" decît un lucru material *fără de viață*. Prin ea este întîlnit ceva *neînsuflețit*, care și-a pierdut viața.

Însă chiar acest fel de a caracteriza ceea-ce-mai-rămîne nu epuizează întregul dat fenomenal al *Dasein*-ului.

Spre deosebire de cel ce pur și simplu a murit, „defunctul", care le-a fost răpit „celor rămași", face obiectul „preocupării" sub forma pompei funebre, a înmormîntării, a cultului funerar. Și, iarăși, acest lucru se întîmplă deoarece defunctul, în felul lui de a fi, este „mai mult" decît un simplu ustensil la-îndemînă din lumea ambiantă, care poate deveni obiect al preocupării. Zăbovind în-preajma lui, plîngîndu-l și păstrîndu-l în minte, cei rămași *sînt cu el*, în modul grijii-pentru-celălalt care dă cinstire. Relația de ființă cu cel mort nu poate de aceea să fie concepută ca un fapt-de-a-fi, *prin preocupare*, în-preajma unei ființări-la-îndemînă.

Într-un astfel de fapt-de-a-fi-laolaltă cu cel mort, defunctul *însuși* nu mai este factic „prezent-aici" („*da*"). Totuși, faptul-de-a-fi-laolaltă înseamnă întotdeauna fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în aceeași lume. Defunctul a părăsit „*lumea*" noastră,

lăsînd-o în urma lui. Tocmai *pornind de la această lume*, cei rămași în viață pot încă *să fie cu el*.

Cu cît mai adecvat este conceput din punct de vedere fenomenal faptul-de-a-nu-mai-fi-*Dasein* al defunctului, cu atît mai limpede ne apare că un astfel de fapt-de-a-fi-laolaltă cu cel care a murit tocmai că *nu* experimentează autenticul fapt-de-a-fi- **[239]** ajuns-la-sfîrșit al defunctului. Moartea se dezvăluie desigur ca pierdere, însă mai degrabă ca o pierdere pe care o resimt cei rămași în viață. Suferind această pierdere, noi nu avem totuși acces la pierderea de ființă ca atare „suferită" de cel care moare. Noi nu experimentăm în chip genuin faptul-de-a-muri al celorlalți, ci, în cel mai bun caz, noi sîntem întotdeauna doar „alături de ei".

Și chiar dacă ar fi posibil și realizabil ca prin acest „a fi alături" să înțelegem mai limpede „din punct de vedere psihologic" faptul-de-a-muri al celorlalți, modul de a fi pe care îl avem aici în vedere — în speță faptul-de-a-ajunge-la-sfîrșit — tot nu ar fi defel sesizat. Întrebarea vizează sensul ontologic al faptului-de-a-muri pentru cel ce moare și aceasta ca posibilitate de ființă a ființei *sale*, și nu modul în care defunctul este și continuă o vreme să fie laolaltă cu cei rămași în viață. Ideea de a lua moartea, așa cum este ea experimentată prin ceilalți, ca temă pentru analiza sfîrșitului *Dasein*-ului și a integralității sale nu poate oferi nici ontic și nici ontologic ceea ce ea pretinde că poate să ofere.

Însă, mai presus de orice, recursul la faptul-de-a-muri al celorlalți, ca temă substitutivă pentru analiza ontologică a completitudinii *Dasein*-ului și a integralității sale, se sprijină pe o presupoziție care demonstrează o totală necunoaștere a felului de a fi al *Dasein*-ului. Această presupoziție pleacă de la ideea că *Dasein*-ul ar putea fi înlocuit în chip arbitrar de către un altul, astfel încît ceea ce nu poate fi experimentat în *Dasein*-ul propriu ar urma să devină accesibil printr-unul străin. Este însă această presupoziție într-adevăr atît de neîntemeiată?

Printre posibilitățile de ființă ale faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în lume se află în chip incontestabil *reprezentabilitatea* unui *Dasein* printr-un altul. În cotidianitatea preocupării se face uz constant și în multe feluri de o astfel de reprezentabilitate. În sfera preocupărilor imediate din „lumea ambiantă",

ori de cîte ori se pune problema de a merge undeva sau de a întreprinde ceva, putem foarte bine să fim reprezentați. Mulțimea felurilor pe care le poate îmbrăca reprezentabilitatea în faptul-de-a-fi-în-lume nu cuprinde numai modurile uzuale ale conviețuirii publice, ci ea privește de asemenea acele posibilități ale preocupării limitate la anumite domenii determinate și croite pe măsura diferitelor profesiuni, stări sociale sau vîrste. Însă o astfel de reprezentare este întotdeauna, potrivit sensului ei, o reprezentare „într-o anumită problemă", cu alte cuvinte este legată de preocuparea pentru ceva. Însă *Dasein*-ul cotidian se înțelege în primă instanță și cel mai adesea pe sine pornind de la *ceea ce* reprezintă îndeobște preocuparea sa. „*Ești*" ceea ce faci. În raport cu această ființă, în raport cu felul cotidian în care ne contopim unii cu alții în lumea preocupării, reprezentabilitatea nu numai că este posibilă în genere, dar ea aparține chiar, în calitate de element constitutiv, acestui „unul-laolaltă-cu-altul".
[240] *Aici* un *Dasein* poate și chiar trebuie, în anumite limite, „*să fie*" un alt *Dasein*.

Totuși, această posibilitate de reprezentare eșuează complet cînd e vorba de a reprezenta acea posibilitate de a fi care constituie ajungerea-la-sfîrșit a *Dasein*-ului și care, ca atare, îi dă acestuia întregimea sa. *Nimeni nu-i poate lua altuia propriul său fapt-de-a-muri*. Desigur, cineva poate „merge la moarte pentru celălalt". Totuși, aceasta înseamnă întotdeauna a te sacrifica pentru celălalt „*într-o privință anume*". Însă un asemenea „a muri pentru..." nu poate niciodată să însemne că celuilalt i-a fost luată, fie cît de puțin, moartea sa. Orice *Dasein* trebuie de fiecare dată să ia asupră-și propriul său fapt-de-a-muri. Potrivit esenței ei, moartea este, în măsura în care ea „este", de fiecare dată a mea. Ceea ce înseamnă că moartea este o posibilitate cu totul aparte prin care, de fiecare dată, *Dasein*-ul propriu are pur și simplu ca miză ființa sa. În faptul-de-a-muri ni se arată că moartea este constituită ontologic prin faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu și prin existență.[1] Faptul-de-a-muri nu este ceva incidental, ci un fenomen care trebuie înțeles existențial, și aceasta într-un sens privilegiat ce trebuie delimitat mai îndeaproape.

---

[1] Cf. § 9, p. [41] și urm.

Însă dacă „a sfîrși", înțeles ca „a muri", vine să constituie integralitatea *Dasein*-ului, atunci însăși ființa acestei „întregimi" a lui trebuie concepută ca un fenomen existențial al *Dasein*-ului de fiecare dată propriu. Cînd e vorba de „a sfîrși" și cînd e în joc, pentru *Dasein*, faptul-de-a-fi-întreg (pe care tocmai acest „a sfîrși" vine să-l constituie), nu există în chip esențial nici o posibilitate de a fi reprezentat. Tocmai această realitate existențială este cea pe care o ignoră soluția amintită, atunci cînd propune faptul-de-a-muri al celorlalți ca temă substitutivă pentru analiza integralității.

Încercarea de a face accesibil, într-un chip adecvat fenomenologic, faptul-de-a-fi-întreg al *Dasein*-ului a eșuat astfel din nou. Și totuși rezultatul acestor considerații nu este unul negativ. Ele și-au luat ca reper fenomenele, chiar dacă lucrul s-a petrecut într-o formă rudimentară. S-a arătat faptul că moartea este un fenomen existențial. Acest lucru face ca cercetarea să se orienteze într-o direcție pur existențială, luîndu-și ca reper *Dasein*-ul de fiecare dată propriu. Pentru analiza morții ca fapt-de-a-muri nu ne rămîn decît două posibilități: fie să construim un concept pur *existențial* al acestui fenomen, fie să renunțăm la înțelegerea lui ontologică.

Atunci cînd am caracterizat trecerea de la *Dasein* la faptul-de-a-nu-mai-fi-*Dasein*, înțeles ca fapt-de-a-nu-mai-fi-în-lume, a rezultat în continuare că ieșirea-din-lume *a Dasein-ului* în sensul faptului-de-a-muri trebuie distinsă de o ieșire-din-lume a simplei-viețuitoare. Sfîrșitul unei viețuitoare îl concepem terminologic ca „pieire". Diferența aceasta nu o putem vedea decît [241]
dacă distingem între faptul-de-a-sfîrși propriu *Dasein*-ului și sfîrșitul unei vieți în general.[2] Desigur, putem foarte bine să concepem faptul-de-a-muri ca pe unul fiziologic sau biologic. Însă conceptul medical de *exitus* nu este totuna cu cel de „pieire".

Din cele discutate pînă acum cu privire la posibilitatea ontologică de a sesiza moartea, devine în același timp clar că anumite infrastructuri — care ni se impun fără să ne dăm seama — ale ființării avînd un alt fel de a fi (calitatea-de-a-fi-simplă-prezență sau viața) amenință să creeze confuzie în interpretarea

---

[2] Cf. § 10, p. [45] și urm.

fenomenului, și aceasta încă *de la bun început*, cînd fenomenul ni *se dă în prealabil* în chip adecvat. Noi nu putem întîlni acest fenomen decît în măsura în care, pentru analiza noastră ulterioară, vom căuta un mod ontologic satisfăcător de a defini fenomenele care îi sînt constitutive, precum sfîrșitul și integralitatea.

§ 48. *Rest, sfîrșit și integralitate*

În cadrul acestei cercetări, caracterizarea ontologică a sfîrșitului și a integralității nu poate fi decît provizorie. Pentru a o duce în chip satisfăcător pînă la capăt nu este necesară numai degajarea structurii *formale* a sfîrșitului și a integralității în genere. E nevoie în același timp să evidențiem modificările structurale pe care le comportă sfîrșitul și integralitatea în funcție de un domeniu sau altul, adică să de-formalizăm aceste modificări, raportîndu-le de fiecare dată la o ființare bine definită din punctul de vedere al „conținutului" ei și determinîndu-le pornind de la ființa acestei ființări. Această sarcină, la rîndul ei, presupune o interpretare pozitivă și îndeajuns de univocă a felurilor de a fi care cer, ele însele, ca întregul ființării să fie împărțit pe domenii. Înțelegerea acestor moduri de a fi pretinde însă să avem o idee clară a ființei în genere. O realizare adecvată a analizei ontologice a sfîrșitului și integralității eșuează nu numai în fața vastității temei, ci și în fața unei dificultăți fundamentale: pentru a domina această sarcină, ceea ce este căutat la nivelul cercetării (sensul ființei în general) trebuie să fie deja presupus ca găsit și cunoscut.

În considerațiile care urmează, interesul precumpănitor este cel legat de „modificările" sfîrșitului și integralității care, ca determinații ontologice ale *Dasein*-ului, trebuie să conducă la o interpretare originară a acestei ființări. Avînd neîncetat în vedere constituția existențială a *Dasein*-ului deja degajată, trebuie să încercăm să decidem în ce măsură conceptele de sfîrșit și integralitate, așa cum se impun ele în primă instanță și indiferent cît de mare ar fi indeterminarea lor categorială, sînt inadecvate
[242] ontologic în ce privește *Dasein*-ul. Respingerea unor astfel de concepte trebuie făcută într-un chip pozitiv, ceea ce înseamnă că ele trebuie *repartizate* pe domeniile de ființare care le sînt speci-

fice. În felul acesta, înțelegerea sfîrșitului și a integralității se va consolida prin modificarea lor ca existențiali, fapt care ne va garanta posibilitatea unei interpretări ontologice a morții.

Însă dacă analiza sfîrșitului și a integralității *Dasein*-ului capătă o orientare atît de largă, acest lucru nu înseamnă că deducția este calea pe care ar urma să fie obținute conceptele existențiale de sfîrșit și integralitate. Dimpotrivă, sensul existențial al ajungerii-la-sfîrșit a *Dasein*-ului trebuie desprins pornind de la *Dasein*-ul însuși și trebuie arătat cum anume „a sfîrși" în felul acesta poate să constituie un *fapt-de-a-fi-întreg* al ființării care *există*.

Cele discutate pînă acum despre moarte pot fi formulate în trei teze: 1. *Dasein*-ului îi aparține, cîtă vreme el este, un „încă-nu", ceva care el va fi — un rest permanent. 2. Ajungerea-la-propriu-i-sfîrșit a ființării care de fiecare dată nu-este-încă-la-sfîrșit (și anume atunci cînd restul, ca rest al ființei sale, este suprimat) are caracterul faptului-de-a-nu-mai-fi-*Dasein*. 3. Ajungerea-la-sfîrșit implică un mod al ființei potrivit căruia, pentru fiecare *Dasein* în parte, este pur și simplu imposibilă reprezentarea prin altcineva.

În *Dasein* se află, iar acest lucru este de netăgăduit, o constantă „ne-integralitate" care își află sfîrșitul abia o dată cu moartea. Este o realitate fenomenală incontestabilă că *Dasein*-ului, cîtă vreme este, îi „aparține" acest „încă-nu". Însă poate această realitate să fie interpretată ca *rest*? De fapt în raport cu ce ființare vorbim de rest? Acest cuvînt se referă, desigur, la ceea ce îi „aparține" unei ființări, dar care deocamdată lipsește. A fi ca rest în sensul de a lipsi încă este un fapt ce își are temeiul într-o apartenență. Este de pildă ca rest partea care mai trebuie plătită pentru ștergerea unei datorii. Ceea ce este ca rest nu este încă disponibil. Eliminarea „datoriei", ca suprimare a restului, înseamnă „primirea" banilor, adică sosirea succesivă a ceea ce a mai rămas de plătit. În felul acesta „încă-nu"-ul este, așa zicînd, „umplut", pînă cînd suma datorată este „reunită". De aceea, a fi comportînd un rest înseamnă: încă-nereunirea a ceea ce altminteri își aparține în chip firesc. Din punct de vedere ontologic, aceasta implică neaflarea-la-îndemînă a părților care urmează să fie adăugate. Aceste părți au același fel de a fi ca acelea care sînt

deja la-îndemînă și care, în ce le privește, nu-și modifică felul de a fi o dată cu adăugarea a ceea ce mai rămăsese de plătit. Ceea ce lipsește din total și nu e încă laolaltă este eliminat pe măsură ce survine reunirea cumulativă a părților. *Ființarea din care mai lipsește ceva are în acest caz felul de a fi al ființării-la-îndemînă.* Acel laolaltă, respectiv acel ne-laolaltă care este fundat în el, îl caracterizăm ca *sumă*.

[243] Însă acest ne-laolaltă care aparține unui astfel de mod al lui laolaltă — adică lipsa înțeleasă ca rest — nu poate nicicum să definească ontologic acel „încă-nu" care, ca moarte posibilă, aparține *Dasein*-ului. *Dasein*-ul nu are cîtuși de puțin felul de a fi al unei ființări-la-îndemînă intramundane. Acel laolaltă al ființării care este *Dasein*-ul „pe parcursul său", pînă cînd „cursa" sa ia sfîrșit, nu se constituie printr-o adăugare „constantă", bucățică cu bucățică, dintr-o ființare care, pornind de la ea însăși, nu se știe prea bine cum și unde, este deja la-îndemînă. Ar fi greșit să credem că *Dasein*-ul *este* laolaltă abia atunci cînd „încă-nu"-ul său „s-a umplut"; dimpotrivă, tocmai atunci el nu mai este. *Dasein*-ul există de fiecare dată tocmai astfel încît „încă-nu"-ul său îi *aparține*. Dar nu există oare o ființare care este așa cum este și căreia poate să îi aparțină un „încă-nu", fără ca în felul acesta ea să aibă în mod obligatoriu felul de a fi al *Dasein*-ului?

Putem, de pildă, să spunem: lunii îi lipsește cel din urmă pătrar ca să fie lună plină. „Încă-nu"-ul se diminuează pe măsură ce umbra care acoperă luna dispare. Totuși, în acest caz, luna este din capul locului simplu-prezentă ca întreg. Făcînd abstracție de faptul că nu putem niciodată să surprindem luna *în întregul* ei, nici măcar atunci cînd e plină, „încă-nu"-ul nu înseamnă aici defel faptul-de-a-nu-*fi*-încă-laolaltă al părților alcătuitoare, ci vizează numai *sesizarea* noastră de tip perceptiv. Pe cînd „încă-nu"-ul care aparține *Dasein*-ului nu rămîne doar în mod provizoriu și ocazional inaccesibil experienței noastre sau a oricui altcuiva: el nu „este" încă defel „efectiv". Problema noastră nu privește *sesizarea* „încă-nu"-ului de ordinul *Dasein*-ului, ci *ființa* — respectiv *ne-ființa* — posibilă a acestuia. *Dasein*-ul însuși trebuie *să devină*, adică *să fie*, ceea ce el nu este încă. Așadar, pentru a putea să determinăm, prin comparație, *ființa* (*de ordinul D a s e i n-ului*) *a lui „încă-nu"*, trebuie să luăm în considerație ființarea căreia, prin felul ei de a fi, îi aparține devenirea.

De pildă, fructul încă necopt merge către coacere. Pe parcursul coacerii, ceea ce fructul încă nu este nu i se adaugă în nici u caz acestuia ca ceva-care-nu-este-încă-simplă-prezență. El însuși se aduce pe sine la coacere și o astfel de aducere de sine îi caracterizează ființa ca fruct. Orice ar putea fi conceput ca veni d din afară nu ar putea să elimine necoacerea fructului, cîtă vreme această ființare n-ar aju ge la coacere *pornind de la ea însăși*. „Încă-nu"-ul necoacerii nu are în vedere un „altceva" exterior care ar putea — fără nici o legătură cu fructul — să fie simplu-prezent în el și o dată cu el. „Încă-nu"-ul are în vedere fructul însuși în felul de a fi care îi este lui specific. Suma care nu este încă completă, în calitatea ei de ceva aflat la-îndemînă, este „indiferentă" în raport cu suma care nu e la-îndemînă și care urmează să fie plătită. Strict vorbind, ea nu poate fi nici neindiferentă, nici indiferentă față de ea. Totuși, fructul pe cale să se coacă nu numai că nu este i diferent în raport cu ceea ce [244]
e necopt în el, ca și cum acesta ar fi un altceva față de el însuși, ci, pe măsură ce se coace, el *este* ceea ce încă nu s-a copt în el. „Încă-nu"-ul este deja inclus aici în propria sa fii ță și aceasta nu ca o determinare oarecare, ci ca un element constitutiv. La fel, *Dasein*-ul, cîtă vreme este, el este *de fiecare dată deja „încă-nu"-ul său*[3].

Ceea ce în cazul *Dasein*-ului constituie „neintegralitatea", acel permanent înaintea-lui-însuși, nu este nici restul din întregul u ei sume, nici faptul-de-a-nu-fi-devenit-încă-accesibil, ci un „încă-nu", u ul pe care *Dasein*-ul, de fiecare dată, ca ființarea care el este, îl are de a fi. Totuși, comparația cu fructul necopt, care într-o anumită măsură se susține, dovedește diferențe esențiale. A le lua în considerare înseamnă a recunoaște că felul în care am vorbit pînă acum despre sfîrșit și faptul-de-a-sfîrși a fost destul de vag.

Chiar dacă coacerea, în speță ființa specifică a fructului, se acordă formal, ca fel de a fi al lui „încă-nu" (al încă-necoacerii),

---

[3] Diferența dintre întreg și sumă, ὅλον și πᾶν, *totum* și *compositum*, este cunoscută încă de la Platon și Aristotel. Bineînțeles, aceasta nu înseamnă că sistematica modificării categoriale cuprinsă deja în această disociere este *cunoscută ca atare* și ridicată la concept. Ca inițiere a unei analize detaliate a structurilor în chestiune, cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, *Cercetarea 3, Despre doctrina întregului și a părților*.

cu *Dasein*-ul, în așa fel încît atît unul cît și celălalt *sînt* de fiecare dată deja — într-un sens care urmează să fie specificat — „încă-nu"-ul lor, acest lucru nu înseamnă totuși că moartea ca „sfîrșit" și coacerea ca „sfîrșit" coincid în privința structurii lor ontologice ca sfîrșituri. Fructul se *împlinește* o dată cu coacerea. Însă moartea, la care *Dasein*-ul ajunge, este ea oare o împlinire în acest sens? Desigur, o dată cu moartea, *Dasein*-ul și-a „împlinit cursa". Și-a epuizat el oare în felul acesta în chip necesar posibilitățile sale specifice? Oare nu-i sînt ele mai degrabă luate? Chiar și *Dasein*-ul „neîmplinit" sfîrșește. Pe de altă parte, *Dasein*-ul are atît de puțin nevoie să ajungă la „coacere" prin moartea sa încît el poate să fi depășit deja acest moment înaintea sfîrșitului. Cel mai adesea el sfîrșește în neîmplinire, sau chiar distrus și uzat.

A sfîrși nu înseamnă în chip necesar a se împlini. Devine atunci cu atît mai stringentă întrebarea *în ce sens anume trebuie concepută moartea ca fapt-de-a-sfîrși al D a s e i n-ului*.

A sfîrși înseamnă mai întîi *a se opri* și înseamnă aceasta, iarăși, în sensuri ontologic diferite. Ploaia se oprește. Ea nu mai este ceva-simplu-prezent. Drumul se oprește. Această sfîrșire nu face ca drumul să dispară, ci faptul că el se oprește la un moment
[245] dat îl definește ca pe ceva simplu-prezent. Faptul-de-a-sfîrși înțeles ca oprire poate de aceea să însemne: a nu mai fi ceva-simplu-prezent sau, dimpotrivă, a deveni ceva-simplu-prezent abia din clipa în care e atins sfîrșitul. Acest ultim mod de a sfîrși poate, iarăși, fie să determine ceva-simplu-prezent *„care nu e gata"* — de pildă un drum care este în construcție și se întrerupe —, fie să constituie „forma încheiată" a ceva-simplu-prezent — de pildă un tablou se încheie o dată cu ultima trăsătură de penel.

Însă faptul-de-a-sfîrși înțeles ca fapt-de-a-fi-încheiat nu include în sine împlinirea. Dimpotrivă, ceea ce vrea să fie împlinit trebuie să-și atingă încheierea posibilă. Împlinirea este un mod derivat al „încheierii". Încheierea este ea însăși posibilă numai ca determinare a unei ființări-simplu-prezente sau a unei ființări-la-îndemînă.

Tot așa, faptul-de-a-sfîrși înțeles ca „dispariție" poate cunoaște modificări potrivit cu felul de a fi al diferitelor ființări. Ploaia s-a terminat, adică a dispărut. Pîinea s-a terminat, adică a fost consumată, nu mai este disponibilă ca ființare-la-îndemînă.

Moartea ca sfîrșit al D a s e i n-ului nu poate fi caracterizată în chip adecvat prin nici unul dintre aceste moduri ale faptului-de-a-sfîrși. Dacă faptul-de-a-muri, ca fapt-de-a-fi-la-sfîrșit, ar fi înțeles în sensul unei sfîrșiri de felul celei discutate, atunci, prin aceasta, *Dasein*-ul ar fi considerat ca ceva-simplu-prezent sau ca ceva-la-îndemînă. Prin moarte, *Dasein*-ul nu este nici împlinit, nici nu dispare pur și simplu, nici măcar nu este încheiat sau nu devine total accesibil precum o ființare-la-îndemînă.

Dimpotrivă, așa cum *Dasein*-ul, cîtă vreme este, el *este* în chip constant „încă-nu"-ul său, tot astfel el *este* de asemenea din capul locului sfîrșitul său. Faptul-de-a-sfîrși pe care îl avem în vedere cînd vorbim despre moarte nu înseamnă faptul-de-a-fi-la-sfîrșit al *Dasein*-ului, ci *faptul-de-a-fi-întru-sfîrșit* al acestei ființări. Moartea este un mod de a fi pe care *Dasein*-ul și-l asumă de îndată ce el este. „Din clipa în care se naște, omul este destul de bătrîn ca să moară."[4]

Faptul-de-a-sfîrși, înțeles ca fapt-de-a-fi-întru-sfîrșit, trebuie elucidat ontologic pornind de la felul de a fi al *Dasein*-ului. Și eşte de presupus că posibilitatea unei ființe de ordinul existenței a acelui „încă-nu" care stă „înaintea" „sfîrșitului" devine inteligibilă doar dacă pornim de la o determinare existențială a faptului-de-a-sfîrși. Clarificarea existențială a faptului-de-a-fi-întru-sfîrșit poate de asemenea să ne ofere, ea înainte de toate, baza adecvată pentru a specifica sensul posibil în care vorbim despre integralitatea *Dasein*-ului, dacă e adevărat că această integralitate trebuie să fie constituită prin moartea înțeleasă ca „sfîrșit".

Încercarea noastră de a ajunge la o înțelegere a integralității *Dasein*-ului, luînd ca punct de plecare o clarificare a lui „încă-nu" și trecînd apoi prin caracterizarea faptului-de-a-sfîrși, nu ne-a condus la scopul propus. Ea a reușit doar să arate pe o cale *nega-* **[246]**
tivă că „încă-nu"-ul care *Dasein*-ul *este* de fiecare dată nu se lasă interpretat ca rest. Sfîrșitul, cel *întru* care *Dasein*-ul *este* ca existînd, rămîne determinat într-un chip inadecvat prin faptul-de-a-fi-

---

[4] *Der Ackermann aus Böhmen / Plugarul din Boemia*, ed. A. Bernt și K. Burdach, în *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, editat de K. Burdach, vol. III, partea a 2-a, 1917, cap. 20, p. 46. [ed. rom.: Johannes von Tepl, *Plugarul și moartea*, trad. de Marin Tarangul și Emmerich Schäffer, Editura Humanitas, București, 1997, p. 60].

la-sfîrșit. Însă, în același timp, considerațiile noastre au arătat în mod limpede că trebuie să apucăm calea inversă. Caracterizarea pozitivă a fenomenelor discutate (faptul-de-a-nu-fi-încă, faptul-de-a-sfîrși, integralitatea) nu poate reuși decît dacă luăm ca reper în chip univoc constituția de ființă a *Dasein*-ului. Însă această univocitate este asigurată pe o cale negativă împotriva oricăror devieri numai dacă ținem seama de apartenența la un domeniu sau altul a structurilor de sfîrșit și integralitate, care, ontologic vorbind, sînt incompatibile cu *Dasein*-ul.

Dacă vrem să realizăm o interpretare pozitivă a morții și a caracterului ei de sfîrșit cu ajutorul analizei existențiale, atunci trebuie să luăm drept fir călăuzitor constituția fundamentală a *Dasein*-ului pe care deja am obținut-o, în speță fenomenul grijii.

§ 49. Delimitarea analizei existențiale a morții de alte interpretări posibile ale fenomenului

Pentru a obține univocitatea interpretării ontologice a morții, trebuie să începem prin a deveni conștienți în chip explicit de lucrurile pe care o astfel de interpretare *nu* le poate cerceta și despre care zadarnic am aștepta ca ea să ne dea vreo informație sau vreo indicație.

Moartea în sensul cel mai larg este un fenomen al vieții. Viața trebuie înțeleasă ca un fel de a fi căruia îi aparține un fapt-de-a-fi-în-lume. Numai dacă acest fel de a fi este orientat în chip privativ către *Dasein*, el poate fi fixat ontologic. *Dasein*-ul poate de asemenea să fie considerat ca viață pur și simplu. Cînd abordarea este făcută cu mijloacele biologiei și fiziologiei, *Dasein*-ul este împins în acel domeniu al ființei pe care îl cunoaștem deja ca lume a animalelor și a plantelor. În acest domeniu putem obține, prin constatări la nivel ontic, date și statistici despre longevitatea plantelor, animalelor și oamenilor. Pot fi descoperite conexiunile între durata de viață, reproducere și creștere, după cum pot fi cercetate „tipurile" de moarte, cauzele și „mecanismele" ei, precum și modurile în care ea survine[5].

---

[5] Cf. in această privință cuprinzătorul expozeu al lui E. Korschelt, *Lebensdauer, Altern und Tod* (*Longevitate, îmbătrînire și moarte*), ediția a III-a, 1924. Cf. mai cu seamă bogata bibliografie, p. 414 și urm.

La baza acestei cercetări biologic-ontice a morții se află o problematică ontologică. Rămîne să ne întrebăm cum anume, pornind de la esența ontologică a vieții, poate fi determinată esența morții. Într-un anume fel, investigația ontică asupra morții a [247] decis din capul locului în această privință. O astfel de investigație operează cu pre-concepte mai mult sau mai puțin clare ale vieții și ale morții. Aceste pre-concepte au nevoie să fie prefigurate printr-o ontologie a *Dasein*-ului. În cuprinsul ontologiei *Dasein*-ului, care vine *înaintea* unei ontologii a vieții, analiza existențială a morții, în ce o privește, *vine după* caracterizarea constituției fundamentale a *Dasein*-ului. Faptul-de-a-sfîrși al viețuitoarelor l-am numit *pieire*. *Dasein*-ul își „are" și el moartea sa fiziologică, asemenea oricărei viețuitoare; iar el o are nu într-o izolare ontică, ci co-determinată de modul său originar de a fi. Și în măsura în care este așa, *Dasein*-ul poate la rîndul său să sfîrșească, fără ca propriu-zis să moară, deși, pe de altă parte, *ca D a s e i n*, el nu piere pur și simplu. Acest fenomen intermediar îl desemnăm prin cuvîntul *deces*. Iar termenul *a muri* este folosit pentru acel *fel de a fi* în care *Dasein*-ul *este întru* moartea sa. De aceea trebuie spus: *Dasein*-ul nu piere niciodată. Însă el nu poate să decedeze decît în măsura în care el moare. Cercetarea medicală și biologică a unui deces poate să obțină rezultate semnificative din punct de vedere ontologic, cu condiția ca orientarea lor fundamentală pornind de la o interpretare existențială a morții să fie asigurată. Sau oare e nevoie ca boala și moartea în genere — chiar și din punct de vedere medical — să fie concepute primordial ca fenomene existențiale?

Interpretarea existențială a morții precedă orice biologie și orice ontologie a vieții. Însă ea fundează deopotrivă orice investigație asupra morții, fie ea biografic-istorică sau etnologic-psihologică. O „tipologie" a „faptului-de-a-muri", una prin care să fie caracterizate stările și modurile în care este „trăit" decesul, presupune deja conceptul morții. În plus, o psihologie a „faptului-de-a-muri" oferă informație mai degrabă despre „viața" „muribundului" decît despre faptul însuși de a muri. Această situație nu face decît să reflecte faptul că *Dasein*-ul nu ajunge să moară — sau chiar nici nu moare propriu-zis — atunci cînd are o trăire a decesului factic și cînd este prins în ea. Tot așa, con-

cepțiile despre moarte ale primitivilor, atitudinile lor față de moarte manifestate în magie și cult pun în primul rind în lumină o înțelegere a *D a s e i n-ului* a cărei interpretare are mai întîi nevoie de o analitică existențială și de un concept corespunzător al morții.

Pe de altă parte, analiza ontologică a ființei întru sfîrșit nu reprezintă o anticipare a poziției noastre la nivel existențiel față de moarte. Dacă moartea este determinată ca „sfîrșit" al *Dasein*-ului, în speță al faptului-de-a-fi-în-lume, aceasta nu implică nici o decizie ontică în ce privește întrebarea dacă „după moarte" o altă ființă, superioară sau inferioară, este posibilă, dacă *Dasein*-ul „continuă să trăiască" sau dacă, „supraviețuindu-și" sieși,
[248] el este „nemuritor". Cu privire la „lumea de dincolo" și la posibilitatea sa nu se poate decide la nivel ontic mai mult decît cu privire la „lumea de aici", în sensul că nu pot fi propuse, întru „edificare", norme și reguli de comportament în fața morții. Însă analiza morții rămîne, în ce ne privește, numai în „lumea de aici", în măsura în care ea interpretează acest fenomen doar cu privire la felul în care, fiind o posibilitate de ființă a fiecărui *Dasein, el sălășluiește în acesta*. Pentru ca întrebarea privitoare la *ce este după moarte* să aibă sens și îndreptățire — și să fie totodată asigurată metodologic — trebuie ca moartea să fie concepută în esența ei ontologică deplină. Dacă o astfel de întrebare este posibilă din punct de vedere *teoretic* nu se va decide aici. Interpretarea ontologică a morții, care rămîne la lumea de aici, trece înaintea oricărei speculații ontice privind „lumea de dincolo".

În sfîrșit, cade în afara domeniului unei analize existențiale a morții ceea ce ar putea fi discutat sub titlul „metafizica morții". Întrebări despre felul în care moartea „a intrat în lume" și despre cînd s-a petrecut asta, despre „sensul" pe care ea poate și trebuie să-l aibă ca rău și ca suferință în întregul ființării — acestea toate presupun în chip necesar nu numai înțelegerea caracterului de ființă a morții, ci și ontologia întregului ființării în totalitatea sa și în special lămurirea ontologică a răului și a negativității în general.

Metodologic vorbind, analiza existențială vine înaintea întrebărilor pe care și le pun biologia, psihologia, teodiceea sau teologia morții. Considerate ontic, rezultatele analizei scot la iveală

tot ceea ce este *formal* și vid în orice caracterizare ontologică. Lucrul acesta nu trebuie totuși să ne facă orbi în fața bogatei și complicatei structuri a fenomenului. Dacă *Dasein*-ul în general nu devine niciodată accesibil ca ființare-simplu-prezentă, de vreme ce are ca particularitate felul său de a fi ca ființă-posibilă, atunci cu atît mai puțin ne putem aștepta că am fi în stare să descifrăm pur și simplu structura ontologică a morții, dacă moartea este într-adevăr o posibilitate privilegiată a *Dasein*-ului.

Pe de altă parte, analiza nu poate rămîne la o idee a morții inventată cu totul întîmplător și în chip arbitrar. Arbitrarul acesta nu poate fi ținut în frîu decît printr-o caracterizare ontologică prealabilă a felului de a fi în virtutea căruia „sfîrșitul" sălășluiește în cotidianitatea medie a *Dasein*-ului. Pentru aceasta este nevoie să avem clar în minte toate structurile cotidianității pe care le-am evidențiat mai înainte. Faptul că într-o analiză existențială a morții se fac simțite totodată posibilitățile existențiele ale ființei întru moarte ține de esența oricărei investigații ontologice. Astfel, cu atît mai mult, determinarea existențială a conceptului trebuie să fie însoțită în chip explicit de o neangajare la nivel existențiel și aceasta e mai cu seamă valabil în cazul morții, deci atunci cînd caracterul de posibilitate al *Dasein*-ului se lasă dezvăluit cu pregnanță maximă. Problematica existențială are ca unic scop degajarea structurii **[249]** ontologice a faptului-de-a-fi-*întru*-sfîrșit al *Dasein*-ului[6].

---

[6] Antropologia elaborată în teologia creștină — de la Pavel și pînă la *meditatio futurae vitae* a lui Calvin — a văzut moartea ca o componentă în interpretarea „vieții". — W. Dilthey, ale cărui tendințe filozofice s-au îndreptat către o ontologie a „vieții", nu putea trece cu vederea legătura acesteia cu moartea. „Iar relația care determină cel mai profund și cu totul universal sentimentul existenței noastre este cea a vieții cu moartea; căci limitarea existenței noastre prin moarte este întotdeauna hotărîtoare pentru înțelegerea de către noi a vieții și pentru evaluarea ei" (*Das Erlebnis und die Dichtung / Trăire și poezie*, ediția a II-a, p. 212). Recent, Simmel a inclus și el în chip explicit fenomenul morții în determinarea „vieții", fără să disocieze, ce-i drept, problematica biologic-ontică de cea ontologic-existențială. Cf. *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel / Intuiția vieții. Patru capitole metafizice*, 1918, pp. 99–153. — Pentru investigația de față a se vedea *mai cu seamă*: K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen / Psihologia concepțiilor despre lume*, ediția a III-a, 1925, p. 229 și urm., în special pp. 259–270. Jaspers concepe moartea pe firul călăuzitor al fenomenului de „situație-limită" (pus în evidență de el), un fenomen a cărui semnificație fundamentală cade în afara oricărei tipologii a „atitudinilor" sau a „imaginilor despre lume".

§ 50. Schița structurii existențial-ontologice a morții

Considerațiile pe care le-am făcut cu privire la rest, sfîrșit și integralitate au făcut să apară necesitatea de a interpreta fenomenul morții ca fapt-de-a-fi-întru-sfîrșit, pornind de la constituția fundamentală a *Dasein*-ului. Numai în felul acesta se poate vedea în ce măsură este posibil în *Dasein*-ul însuși, potrivit structurii sale de ființă, un fapt-de-a-fi-întreg constituit prin faptul-de-a-fi-întru-sfîrșit. Am văzut că grija este constituția fundamentală a *Dasein*-ului. Semnificația ontologică a acestui cuvînt a fost exprimată în următoarea „definiție": faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în(lume) ca fapt-de-a-fi-în-preajma ființării întîlnite (în interiorul lumii)[7]. Sînt exprimate astfel caracteristicile fundamentale ale ființei *Dasein*-ului: existența —
[250] prin „înaintea-lui-însuși"; facticitatea — prin „faptul-de-a-sălășlui-deja-în..."; căderea — prin „faptul-de-a-fi-în-preajma...". Dacă e adevărat că moartea aparține într-un sens privilegiat ființei *Dasein*-ului, atunci ea (în speță faptul-de-a-fi-întru-sfîrșit) trebuie să poată fi determinată pornind de la aceste caracteristici.

E cazul mai întîi să lămurim, deocamdată sub formă de schiță, cum anume existența, facticitatea și căderea se dezvăluie în fenomenul morții.

Interpretarea „încă-nu"-ului în sensul unui rest — și o dată cu aceasta a „încă-nu"-ului extrem, adică a sfîrșitului *Dasein*-ului — a fost respinsă ca inadecvată, deoarece ea implica o înțelegere ontologic nepotrivită a *Dasein*-ului în sensul de simplă-prezență. Faptul-de-a-fi-la-sfîrșit înseamnă, existențial vorbind, fapt-de-a-fi-întru-sfîrșit. „Încă-nu"-ul extrem are caracterul a ceva *la care D a s e i n-ul se raportează.* Sfîrșitul stă în fața *Dasein*-ului. Moar-

---

Sugestiile lui W. Dilthey au fost preluate de Rud. Unger în lucrarea sa *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik / Herder, Novalis și Kleist. Studii despre dezvoltarea problemei morții în gîndire și în poezie de la S t u r m u n d D r a n g la romantism*, 1922. În conferința *Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey / Istoria literară ca istorie a problemelor. Despre chestiunea sintezei în istoria spiritului, cu referire specială la W. Dilthey* (apărută în *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, Geisteswiss. Klasse I, 1, 1924), Unger vede foarte limpede semnificația cercetării fenomenologice pentru o fundamentare mai radicală a „problemelor vieții" (*ibid.*, p. 17 și urm.).

[7] Cf. § 41, p. [192].

tea nu este ceva-simplu-prezent care încă nu e aici, nu este un ultim rest redus la minimum, ci este mai degrabă ceva ce stă în fața noastră, o *iminență**.

Totuși, multe sînt lucrurile care pot sta în fața *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume. Caracterul acesta de iminență nu aparține exclusiv morții. Dimpotrivă: această interpretare a morții ne-ar putea chiar face să credem că moartea ar trebui înțeleasă în sensul acelor evenimente iminente care pot fi întîlnite în interiorul lumii. Pot fi iminente, de pildă, o furtună, reamenajarea unei case, sosirea unui prieten, orice ființare-simplu-prezentă, una la-îndemînă sau una care este laolaltă-cu-noi. Numai că moartea care ne stă în față nu are o ființă de acest fel.

Pentru *Dasein* însă, o călătorie, de pildă, sau o dispută cu un altul, o renunțare la ceva ce *Dasein*-ul însuși poate fi pot fi lucruri iminente: posibilități de a fi care își au temeiul în faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți.

Moartea este o posibilitate de ființă pe care *Dasein*-ul însuși are de fiecare dată să și-o asume. Cu moartea, *Dasein*-ul stă în fața lui însuși în putința lui de a fi *cea mai proprie*. În această posibilitate, *Dasein*-ul are ca miză pur și simplu al său fapt-de-a-fi-în-lume. Moartea sa este posibilitatea de-a-nu-mai-putea-fi-*Dasein*. Cînd *Dasein*-ul stă în fața lui însuși, luînd chipul acestei posibilități, el este *în întregime* trimis la putința sa de a fi cea mai proprie. Stînd astfel în fața lui însuși, toate relațiile sale cu orice alt *Dasein* sînt desfăcute. Această posibilitate de a fi care este cea mai proprie și care e desprinsă de orice relație cu un alt *Dasein* este în același timp posibilitatea extremă. Ca putință-de-a-fi, *Dasein*-ul nu poate să depășească posibilitatea morții. Moartea este posibilitatea purei imposibilități a *Dasein*-ului. Astfel, *moartea* se dezvăluie ca fiind posibilitatea *cea mai proprie, desprinsă de orice relație și de nedepășit*. Ca atare, ea este o iminență *cu totul aparte*. Posibilitatea ei existențială se înte- **[251]**

---

* *Bevorstand* (în speță *bevorstehen*) este tradus aici printr-o dublă echivalență: „ceea ce stă în fața noastră" și „iminență". Dar, în română, „iminență" are un sens mai abrupt decît *Bevorstand* în germană. „Ceea ce stă în fața noastră" este desigur implacabil, dar nu înseamnă că trebuie să se petreacă — după cum sugerează „iminența" — dintr-o clipă în alta. Așadar, cuvîntul „iminență" trebuie luat în sens larg, nu atît pe linia unei urgențe, cît pe cea a situării unui eveniment în fața noastră, indiferent de momentul survenirii lui.

meiază pe faptul că *Dasein*-ul își este în chip esențial deschis lui însuși, deschis în ipostaza de „înaintea-lui-însuși". Acest moment din structura grijii se concretizează în chipul cel mai originar în faptul-de-a-fi-întru-moarte. Din punct de vedere fenomenal, faptul-de-a-fi-întru-sfîrșit devine mai clar dacă e înțeles ca fapt-de-a-fi întru posibilitatea cu totul aparte a *Dasein*-ului, cea pe care tocmai am caracterizat-o.

Însă *Dasein*-ul nu își procură posibilitatea cea mai proprie, desprinsă de orice relație și de nedepășit abia într-un tîrziu și cu un prilej anume în decursul ființei sale. Ci, dacă *Dasein*-ul există, el este atunci deja *aruncat* în această posibilitate. În primă instanță și cel mai adesea, *Dasein*-ul nu are nici o cunoștință explicită (și cu atît mai puțin una teoretică) despre faptul că el este remis morții și că moartea aparține astfel faptului-de-a-fi-în-lume. Aruncarea în moarte i se dezvăluie într-un chip mai originar și mai pătrunzător în situarea afectivă pe care am numit-o angoasă.[8] Angoasa în fața morții este angoasă „în fața" putinței-de-a-fi celei mai proprii, desprinsă de orice relație și de nedepășit. Acel ceva în fața căruia survine această angoasă este însuși faptul-de-a-fi-în-lume. Acel ceva pentru care survine această angoasă este pur și simplu putința-de-a-fi a *Dasein*-ului. Angoasa în fața morții nu trebuie confundată cu frica în fața decesului. Ea nu este o dispoziție „de slăbiciune" pe care individul o resimte în chip arbitrar și întîmplător, ci, ca situare afectivă fundamentală a *Dasein*-ului, ea este acea stare de deschidere care revelează faptul că *Dasein*-ul există ca ființă aruncată *întru* sfîrșitul său. Astfel, conceptul existențial al faptului-de-a-muri se lămurește ca un fapt-de-a-fi care, supus fiind stării de aruncare, se află întru putința-de-a-fi cea mai proprie, desprinsă de orice relație și de nedepășit. Putem face astfel o delimitare mai precisă a faptului-de-a-muri de simpla dispariție, apoi de simpla pieire și, în sfîrșit, de experiența „trăirii" decesului.

Faptul-de-a-fi-întru-sfîrșit nu ia naștere printr-o atitudine care se manifestă cînd și cînd, ci el aparține în chip esențial stării de aruncare a *Dasein*-ului, această stare dezvăluindu-se în situarea afectivă (în dispoziție) într-un fel sau altul. „Cunoașterea" — sau „necunoașterea" — factică ce domnește de fiecare dată

---

[8] Cf. § 40, p. [184] și urm.

în *Dasein* cînd e vorba de ființa lui cea mai proprie întru sfîrșit nu este decît expresia posibilității existențiele de a se menține în diferite moduri în această ființă. În fapt, sînt mulți cei care în primă instanță și cel mai adesea nu știu nimic de moarte; numai că acest lucru nu trebuie să treacă drept argument pentru faptul că ființa întru moarte nu ar aparține *Dasein*-ului „la nivel general". Acest lucru dovedește doar că *Dasein*-ul, în primă instanță și cel mai adesea, își acoperă, fugind *din fața* ei, ființa lui cea mai proprie întru moarte. *Dasein*-ul moare factic atîta vreme cît el există, însă în primă instanță și cel mai adesea el moare în modul *căderii*. Căci faptul-de-a-exista factic nu este doar în general și în [252] chip indiferent o putință-de-a-fi-în-lume aruncată, ci el este întotdeauna deja contopit cu „lumea" preocupării sale. În acest fapt-de-a-fi-în-preajma... de ordinul căderii se anunță fuga din spațiul stranietății, ceea ce înseamnă acum fuga din fața ființei lui celei mai proprii întru moarte. Existență, facticitate, cădere caracterizează faptul-de-a-fi-întru-sfîrșit și sînt de aceea constitutive pentru conceptul existențial al morții. *În ce privește posibilitatea sa ontologică, faptul-de-a-muri își are temeiul în grijă.*

Însă dacă faptul-de-a-fi-întru-moarte aparține în chip originar și esențial ființei *Dasein*-ului, atunci el trebuie deopotrivă — chiar dacă atunci el este în primă instanță unul neautentic — să poată fi pus în lumină și în cuprinsul cotidianității. Și dacă faptul-de-a-fi-întru-sfîrșit ar trebui să ofere posibilitatea existențială pentru un existențiel fapt-de-a-fi-întreg al *Dasein*-ului, atunci de aici ar putea rezulta confirmarea fenomenală a următoarei teze: grija este termenul ontologic pentru integralitatea întregului structural al *Dasein*-ului. Totuși, o *schiță* a conexiunii dintre faptul-de-a-fi-întru-moarte și grijă nu este suficientă pentru a justifica pe deplin la nivelul fenomenelor această propoziție. Trebuie să putem vedea această conexiune în primul rînd în felul nemijlocit de a se *concretiza* al *Dasein*-ului, adică în cotidianitatea sa.

§ 51. *Ființa întru moarte și cotidianitatea D a s e i n-ului*

Pentru evidențierea ființei întru moarte în cotidianitatea medie trebuie să ne orientăm pornind de la structurile cotidianității pe care le-am obținut mai devreme. În ființa întru moarte, *Da-*

sein-ul se raportează *la el însuşi* ca la o putinţă-de-a-fi privilegiată. Însă sinele cotidianităţii este impersonalul „se"[9], care se constituie prin nivelul public de explicitare; ceea ce a fost explicitat astfel este exprimat în flecăreală. Aceasta trebuie aşadar să facă manifest felul în care *Dasein*-ul cotidian îşi explicitează fiinţa sa întru moarte. Fundamentul explicitării este de fiecare dată un act de înţelegere care este deopotrivă situat afectiv, ceea ce înseamnă acompaniat de o dispoziţie. Trebuie aşadar să ne punem întrebarea: cum anume este deschisă fiinţa întru moarte de către acea înţelegere care pune în joc o situare afectivă şi care rezidă în flecăreala impersonalului „se"? Cum se raportează impersonalul „se", pe linia înţelegerii, la posibilitatea cea mai proprie, desprinsă de orice relaţie şi de nedepăşit a *Dasein*-ului? Ce situare afectivă îi deschide impersonalului „se" faptul de a fi remis morţii şi în ce mod anume o face?

În spaţiul public pe care îl presupune faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian, moartea este „cunoscută" ca un caz care survine constant, ca „moarte a cuiva". Cutare sau cutare, apro-
[253] piat sau depărtat, „moare". Persoane care ne sînt necunoscute „mor" în fiecare zi şi în fiecare oră. „Moartea" poate fi întîlnită ca un eveniment bine cunoscut, care survine în interiorul lumii. Ca atare ea rămîne în acea ne-ieşire în evidenţă caracteristică pentru tot ce întîlnim în viaţa de zi cu zi[10]. Impersonalul „se" a asigurat deja o explicitare a acestui eveniment. Vorba care scapă „în treacăt", fie că e rostită răspicat, fie, cum se întîmplă cel mai adesea, cu oarecare reţinere, este mereu aceeaşi; „pînă la urmă, cîndva, o să murim şi noi, dar pînă una-alta asta nu ni se întîmplă nouă".

Analiza acestui „o să murim cîndva", care este un „se moare", dezvăluie fără echivoc felul de a fi al fiinţei cotidiene întru moarte. Moartea, atunci cînd ne exprimăm astfel, este înţeleasă ca un ceva nedeterminat care trebuie mai înainte de orice să survină de undeva anume, dar care în primă instanţă, în ce ne priveşte, *nu este încă prezent* şi, de aceea, nu este ameninţător. Expresia „se moare" răspîndeşte părerea că cel atins, ca să zicem aşa, de moarte este impersonalul „se". Explicitarea publică a *Dasein*-ului

---

[9] Cf. § 27, p. [126] şi urm.
[10] Cf. § 16, p. [72] şi urm.

spune: „se moare", pentru că oricine își poate spune (și deci și tu însuți): în orice caz nu tocmai eu; căci acest „se" (din „se moare") este *nimeni*. „Faptul-de-a-muri" suferă o nivelare, fiind redus la un eveniment care desigur atinge *Dasein*-ul, dar care nu vizează pe nimeni anume. Dacă flecăreala este îndeobște caracterizată prin ambiguitate, lucrul se vede cel mai bine în felul acesta în care se vorbește despre moarte. Faptul-de-a-muri, care este în chip esențial al meu, în așa fel încît nimeni nu mă poate reprezenta în privința lui, este pervertit într-un eveniment care survine la nivel public și cu care se întîlnește impersonalul „se". Felul de a vorbi pe care l-am caracterizat se referă la moarte ca la un „caz" care survine constant. În acest fel de a vorbi, moartea trece întotdeauna ca „ceva real" și caracterul ei de posibilitate este învăluit, iar o dată cu el și celelalte două momente care aparțin morții: imposibilitatea depășirii ei și lipsa oricărei relații cu un alt *Dasein*. Printr-o astfel de ambiguitate, *Dasein*-ul se pune pe sine în starea de a se pierde în impersonalul „se" în ce privește o putință a sa privilegiată de a fi, care aparține sinelui său celui mai propriu. Impersonalul „se" îi dă *Dasein*-ului îndreptățirea de a-și ascunde sieși ființa cea mai proprie întru moarte, sporindu-i *ispita* de a face aceasta.[11]

Această eschivă în fața morții, ca una menită să ascundă, domină cotidianitatea cu o asemenea tenacitate încît, în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, „cei apropiați" vor adesea să-l convingă pe „cel ce trage să moară" că el va scăpa de moarte și că în scurtă vreme se va reîntoarce în liniștea cotidianității, în lumea preocupărilor sale. O astfel de „grijă-pentru-celălalt" își propune să-l „consoleze" pe „muribund". Ea vrea să-l redea pe acesta vieții, să-l readucă în *Dasein*, ajutîndu-l să învăluie complet posibilitatea sa de ființă cea mai proprie, desprinsă de orice relație cu un alt *Dasein*. Impersonalul „se" procură astfel o *permanentă liniștire în privința morții*. În fond însă, liniștirea aceasta îl are în vedere nu numai pe „muribund", ci tot atît de mult și pe „consolatorii" săi. Și chiar și în cazul decesului, spațiul public nu trebuie afectat, în liniștea sa, printr-un astfel de eveniment și nici tulburat din lipsa de griji ce-i însoțește preocuparea. Căci faptul-de-a-muri al altora este nu rareori privit ca un dezagrement

[254]

[11] Cf. § 38, p. [177] și urm.

social, dacă nu chiar ca o lipsă de tact, de care spațiul public trebuie ferit.[12]

Însă o dată cu această liniștire care îl abate pe *Dasein* de la propria-i moarte, impersonalul „se" își dă sieși legitimitate și respectabilitate prin reglarea tacită a felului în care *se* cuvine în genere să ne comportăm în privința morții. Pînă și „a te gîndi la moarte" este considerat în spațiul public ca lașitate, ca semn de nesiguranță din partea *Dasein*-ului, ca sumbră evadare din lume. *Impersonalul „se" împiedică apariția curajului menit să înfrunte angoasa în fața morții.* Modul în care sînt explicitate la nivel public lucrurile de către impersonalul „se" își exercită dominația și decide deja în privința situării afective de la care pornind trebuie determinată atitudinea față de moarte. Prin angoasa în fața morții, *Dasein*-ul este adus în fața lui însuși în sensul că este remis posibilității sale de nedepășit. Impersonalul „se" are grijă să convertească angoasa în frică, în frica în fața unui eveniment care stă să se petreacă. În plus, angoasa care, prin intermediul ambiguității, s-a transformat în frică trece drept o slăbiciune pe care un *Dasein* sigur de el nu are voie să o cunoască. Ceea ce, potrivit decretului tacit al impersonalului „se", se „cuvine" este calmul indiferent față de „faptul" că se moare. Cultivarea unei astfel de indiferențe „superioare" *înstrăinează Dasein*-ul de putința sa cea mai proprie de a fi și desprinsă de orice relație cu un alt *Dasein*.

Însă ispitirea, liniștirea și înstrăinarea caracterizează felul de a fi al *căderii*. Ființa cotidiană întru moarte, căzută fiind, este o permanentă *fugă din fața morții*. Faptul-de-a-fi-*întru*-sfîrșit are aici modul *eschivei din fața morții* — răstălmăcind-o, înțelegînd-o neautentic și învăluind-o. Faptul că, factic vorbind, *Dasein*-ul propriu moare dintotdeauna — ceea ce înseamnă: el este într-un fapt-de-a-fi-întru-sfîrșitul-său — faptul acesta rămîne ascuns în măsura în care moartea este transformată într-un „caz" care îi privește la nivel cotidian pe ceilalți, ceea ce la drept vorbind ne dă o garanție în plus pentru faptul că „sinele-impersonal" „trăiește" mai departe. Însă o dată cu acest semn al căderii care este fuga *din fața* morții, cotidianitatea *Dasein*-ului atestă că pînă

---

12 În nuvela sa, *Moartea lui Ivan Ilici*, L. N. Tolstoi a înfățișat fenomenul zdruncinării și prăbușirii acestui „se moare".

și impersonalul „se" însuși este de fiecare dată deja determinat *ca ființă întru moarte,* chiar și atunci cînd el nu pune în joc în chip explicit „gîndul la moarte". *Chiar și în cotidianitatea medie, D a s e i n-ul are ca miză această putință-de-a-fi cea mai proprie, desprinsă de orice relație și de nedepășit, chiar dacă lucrul nu se petrece decît în acel mod al preocupării care este indiferența netulburată f a ț ă d e posibilitatea extremă a ființei sale.* [255]

Însă, în același timp, felul acesta în care am degajat ființa cotidiană întru moarte ne arată cum să încercăm — printr-o interpretare mai pătrunzătoare a ființei întru moarte trăite sub semnul căderii, în speță ca eschivă *în fața morții* — să consolidăm conceptul existențial deplin al faptului-de-a-fi-întru-sfîrșit. O dată ce *acel ceva din fața căruia se fuge* a fost făcut vizibil ca fenomen, trebuie să fie posibil să proiectăm fenomenologic felul în care *Dasein*-ul însuși își înțelege propria moarte atunci cînd se eschivează în fața ei[13].

§ 52. Ființa cotidiană întru sfîrșit și conceptul existențial deplin al morții

Schițată existențial, ființa întru sfîrșit a fost determinată ca ființă întru putința-de-a-fi cea mai proprie, desprinsă de orice relație și de nedepășit. Ființa care există întru această posibilitate se aduce pe sine în fața imposibilității absolute a existenței. Dincolo de această aparent vidă caracterizare a ființei întru moarte, ni s-a dezvăluit concretizarea acestei ființe în modul cotidianității. Potrivit tendinței căderii, care este esențială pentru cotidianitate, ființa întru moarte s-a vădit a fi o eschivă în fața morții, o eschivă prin care moartea este acoperită. În timp ce pînă acum cercetarea a trecut de la o schiță formală a structurii ontologice a morții la analiza concretă a ființei cotidiene întru sfîrșit, acum, urmînd direcția inversă și completînd interpretarea pe care am dat-o ființei cotidiene, trebuie să obținem conceptul existențial deplin al morții.

În explicarea ființei cotidiene întru moarte a rămas să ne ghidăm după flecăreala impersonalului „se", potrivit căreia „o să

---

[13] Referitor la această posibilitate metodologică, cf. cele spuse cu ocazia analizei angoasei, § 40, p. [184].

murim, desigur, cîndva, însă deocamdată nu". Pînă acum nu a fost interpretat ca atare decît acest „o să murim cîndva", acest „se moare". Prin acest „cîndva, însă deocamdată nu", cotidianitatea acceptă în principiu ceva precum o *certitudine* a morții. Nimeni nu se îndoiește de faptul că „o să murim". Numai că această „absență a îndoielii" nu ajunge să cuprindă în sine acea certitudine care corespunde felului în care moartea — în sensul posibilității privilegiate caracterizate mai sus — sălășluiește în *Dasein*. Cotidianitatea se limitează la această acceptare ambiguă
[256] a „certitudinii" morții, tocmai pentru a slăbi această certitudine, acoperind astfel și mai mult faptul-de-a-muri, și pentru a face mai lesne de suportat starea de aruncare în moarte.

Eschiva menită să acopere moartea, prin însuși sensul ei, *nu* poate fi *în chip autentic* „sigură" de moarte și totuși ea *este*. Ce putem spune atunci despre „certitudinea morții"?

A-avea-certitudine privitor la o ființare înseamnă: adevărată fiind, a o *considera* adevărată. Însă „adevăr" înseamnă stare de des-coperire a ființării. Numai că orice stare de des-coperire își are temeiul ontologic în adevărul cel mai originar, în starea de deschidere a *Dasein*-ului[14]. Ca ființare care deopotrivă este deschisă și care deschide și care totodată des-coperă, *Dasein*-ul este, prin esența sa, „în adevăr". *Însă certitudinea își are temeiul în adevăr sau îi aparține ca fiind la fel de originară.* Cuvîntul „certitudine", întocmai precum termenul „adevăr", are o dublă semnificație. Originar, „adevăr" înseamnă fapt-de-a-fi-care-deschide, și acesta este un comportament al *Dasein*-ului. Semnificația derivată de aici se referă la starea de des-coperire a ființării. În mod corespunzător, certitudinea semnifică originar tot atît cît faptul-de-a-avea-certitudine, înțeles ca fel de a fi al *Dasein*-ului. Totuși, într-o semnificație derivată, ființarea în legătură cu care *Dasein*-ul poate avea certitudine este numită, la rîndul ei, „certă".

Un mod al certitudinii este *convingerea*. În convingere, *Dasein*-ul face din mărturia lucrului însuși care a fost des-coperit (și care este astfel adevărat) elementul determinant pentru ființa sa care se raportează prin înțelegere la acel lucru. Faptul-de-a-considera-ceva-ca-adevărat, înțeles la rîndul lui ca fapt-de-

[14] Cf. § 44, p. [212] și urm., în special p. [219] și urm.

a-se-menține-în-adevăr, este unul suficient dacă el se întemeiază în ființarea des-coperită însăși și dacă, ca ființă raportată la ființarea astfel des-coperită, el și-a devenit transparent sieși în privința adecvării sale la această ființare. Or, așa ceva nu se întîmplă atunci cînd inventăm pur și simplu sau cînd nu facem decît „să ne dăm cu părerea" în privința unei ființări.

Cît de suficientă este considerarea-a-ceva-ca-adevărat, aceasta se măsoară după cît de mult adevăr pretindem că ar conține această considerare-a-ceva-ca-adevărat. Această pretenție își primește justificarea de la felul de a fi al ființării care trebuie deschisă precum și de la orientarea deschiderii. Felul adevărului și, implicit, certitudinea se modifică în funcție de diversitatea ființării și potrivit tendinței călăuzitoare și gradului deschiderii. Considerația de față se limitează la o analiză a faptului-de-a-avea-certitudine în privința morții; iar acest fapt-de-a-avea-certitudine reprezintă pînă la urmă o *certitudine* privilegiată a *Dasein*-ului.

Dasein-ul cotidian își acoperă sieși cel mai adesea posibilitatea cea mai proprie, desprinsă de orice relație și de nedepășit a ființei sale. Această tendință factică de acoperire confirmă teza: *Dasein*-ul este, ca *Dasein* factic, în „neadevăr".[15] Certitudinea [257] care aparține acestei acoperiri a ființei întru moarte trebuie să fie așadar un mod neadecvat de a considera ceva ca adevărat și nu, să zicem, o incertitudine în sensul de îndoială. Certitudinea aceasta inadecvată menține lucrul de care ea e sigură în starea de acoperire. Dacă la nivelul impersonalului „se" moartea este înțeleasă ca eveniment ce poate fi întîlnit în lumea ambiantă, atunci certitudinea care se raportează la ea nu are nimic comun cu ființa întru sfîrșit.

Se spune: este cert că „moartea" vine. *Se* spune aceasta, iar impersonalul „se" trece cu vederea că, pentru a putea să ai certitudine în privința morții, trebuie de fiecare dată ca *Dasein*-ul propriu să aibă el însuși certitudinea putinței sale de a fi cea mai proprie și care e desprinsă de orice relație. Se spune: „moartea este certă" și se sădește astfel în *Dasein* iluzia că el *însuși* ar avea certitudine în privința morții sale. Și unde se găsește temeiul

[15] Cf. § 44 b, p. [222].

acestui fapt-de-a-avea-certitudine cotidian? Evident, nu într-o simplă persuasiune mutuală. Și totuși, zi de zi se face experiența faptului că ceilalți mor. Moartea este un „fapt de experiență", ce nu poate fi tăgăduit.

Felul în care ființa cotidiană întru moarte înțelege certitudinea astfel întemeiată se trădează atunci cînd ea încearcă — chiar și cu prudență critică, ceea ce înseamnă oarecum adecvat — să „gîndească" moartea. Toți oamenii, după cîte știm, „mor". Moartea este pentru fiecare om în cel mai înalt grad probabilă, însă totuși nu „neapărat" certă. Riguros vorbind, morții nu-i poate fi atribuită „decît" o certitudine *empirică*. Ea rămîne în chip necesar dincoace de certitudinea supremă, cea apodictică, pe care o atingem în anumite domenii ale cunoașterii teoretice.

Și în această determinare „critică" a certitudinii morții și a iminenței sale se vădește din prima clipă aceeași necunoaștere a felului de a fi al *Dasein*-ului și a ființei sale întru moarte care este caracteristică cotidianității. *Faptul că decesul ca eveniment care survine este cert „numai" empiric nu decide în privința certitudinii morții.* Moartea cuiva poate fi de fiecare dată ocazia factică pentru ca *Dasein*-ul să înceapă în genere să dea atenție morții. Totuși, cîtă vreme rămîne la certitudinea empirică de care am vorbit, *Dasein*-ul nu poate defel să capete certitudinea morții în felul în care ea „este". Chiar dacă, în spațiul public al impersonalului „se", *Dasein*-ul pare să nu „vorbească" decît despre această certitudine „empirică" a morții, *totuși, în fond*, el *nu* rămîne exclusiv și primordial la cazurile de moarte care survin. *Eschi-*
[258] *vîndu-se în fața morții sale*, chiar și ființa cotidiană întru sfîrșit are totuși într-un alt fel certitudinea morții decît ei înseși îi place să creadă atunci cînd nu face decît reflecții teoretice. Acest „alt fel" de a avea certitudinea morții cotidianitatea, cel mai adesea, îl învăluie. Ea nu îndrăznește să se limpezească în această privință. Situarea afectivă cotidiană pe care am caracterizat-o afișează o superioritate în fața „realității" certe a morții, o superioritate aparent eliberată de orice angoasă, dar de fapt preocupată „în mod anxios" de această realitate certă. În virtutea acestei situări afective, cotidianitatea admite o certitudine „mai înaltă" decît aceea doar empirică. *Știm* că moartea este certă și totuși nu „avem" propriu-zis certitudinea ei. Cotidianitatea *Dasein*-ului, care pune

în joc căderea, cunoaște certitudinea morții și totuși se eschivează cînd e vorba de *a avea* această certitudine. Însă această eschivă atestă fenomenal, tocmai pornind de la realitatea în fața căreia are loc eschiva, că moartea trebuie concepută ca fiind posibilitatea cea mai proprie, desprinsă de orice relație, de nedepășit și *certă*.

Se spune: moartea vine în chip cert, dar deocamdată nu încă. Cu acest „dar...", impersonalul „se" îi refuză morții certitudinea. „Deocamdată nu încă" nu este un simplu enunț negativ, ci o explicitare de sine a impersonalului „se". Prin ea, impersonalul „se" se trimite el însuși la ceea ce în primă instanță rămîne încă accesibil *Dasein*-ului și care poate constitui conținutul preocupării sale. Cotidianitatea ne împinge în stringența preocupării și taie legăturile cu acea obosită, „inactivă gîndire în marginea morții". Moartea este lăsată pe „cîndva mai tîrziu" și aceasta se face invocîndu-se așa-numita „opinie generală". Impersonalul „se" acoperă astfel specificitatea certitudinii morții, *faptul că ea este posibilă în orice moment*. Certitudinea morții merge mînă în mînă cu *indeterminarea* momentului ei. Tocmai în fața acesteia se eschivează ființa cotidiană întru moarte, împrumutîndu-i o determinare. Însă o astfel de determinare nu poate să însemne calcularea momentului exact al survenirii decesului. *Dasein*-ul mai degrabă fuge din fața unei astfel de determinări. Preocuparea cotidiană își determină indeterminarea morții certe în așa fel încît ea împinge în fața ei urgențele și posibilitățile cotidianului nemijlocit, cele pe care ea le poate cuprinde cu privirea.

Însă atunci cînd indeterminarea este acoperită, acoperită este și certitudinea. Este învăluit astfel caracterul cel mai propriu al morții, caracterul ei de posibilitate: faptul că ea e certă și în același timp indeterminată, adică posibilă în orice clipă.

O dată realizată, interpretarea felului în care impersonalul „se" vorbește despre moarte la nivel cotidian și a felului în care moartea sălășluiește în *Dasein* ne-a condus la caracterele de certitudine și indeterminare. Conceptul existențial-ontologic deplin al morții poate fi specificat acum prin următoarele determinații: *moartea, ca sfîrșit al D a s e i n-ului, este posibilitatea cea mai proprie, desprinsă de orice relație, certă și ca atare indeterminată, posibilitatea de nedepășit a D a s e i n-ului. Moartea,* ca sfîrșit al *D a - s e i n-ului, este* în ființa acestei ființări aflate *întru* sfîrșitul ei. **[259]**

Delimitarea structurii existențiale a ființei întru sfîrșit ne ajută să elaborăm un fel de a fi al *Dasein*-ului în care el, *ca D a s e i n*, poate fi *întreg*. Faptul că pînă și *Dasein*-ul cotidian *este* de fiecare dată deja *întru* sfîrșitul său, ceea ce înseamnă că el se confruntă constant, chiar dacă „în treacăt", cu moartea sa, arată că acest sfîrșit definitiv, și astfel determinant pentru faptul-de-a-fi-întreg, nu este ceva la care *Dasein*-ul ajunge abia în cele din urmă, o dată cu decesul său. În *Dasein*, ca *Dasein* care ființează întru moartea sa, „încă nu"-ul extrem al lui însuși — prin raport cu care toate celelalte „încă nu"-uri sînt lăsate în urmă — este din capul locului cuprins în *Dasein*. Iată de ce inferența formală prin care socotim că se poate trece de la „încă nu"-ul *Dasein*-ului — care pe deasupra mai este și interpretat ontologic în mod neadecvat, în speță ca rest — neintegralitatea lui, nu este corectă. *Fenomenul lui „încă nu", care a fost extras din acel „înaintea lui însuși", nu poate sluji cîtuși de puțin, așa cum nici structura grijii nu poate sluji, ca argument suprem împotriva unui posibil fapt-de-a-fi-întreg la nivelul existenței; acest „înaintea-lui-însuși" este cel care, mai înainte de orice, face posibilă o astfel de ființă întru sfîrșit.* Problema unui posibil fapt-de-a-fi-întreg al ființării care sîntem de fiecare dată noi înșine este legitimă numai dacă grija, în calitatea ei de constituție fundamentală a *Dasein*-ului, este „strîns legată" de moarte în calitatea ei de posibilitate extremă a acestei ființări.

Rămîne totuși o întrebare, și anume dacă această problemă a fost suficient elaborată. Ființa întru moarte își are temeiul în grijă. Ca fapt-de-a-fi-în-lume aflat în starea de aruncare, *Dasein*-ul este de fiecare dată remis morții sale. Ființînd întru moartea sa, el moare factic, ceea ce înseamnă clipă de clipă, pînă să fi ajuns la decesul său. „*Dasein*-ul moare factic" înseamnă în același timp că, în ființa sa întru moarte, el s-a decis pe sine din capul locului într-un fel sau într-altul. Eschiva cotidiană (de ordinul căderii) *în fața* morții este o *ființă neautentică întru* moarte. Neautenticitatea are ca temei posibilitatea autenticității.[16] Neautenticitatea caracterizează un fel de a fi în care *Dasein*-ul poate oricînd să se transpună și în care cel mai adesea el se și transpune, fără însă să și trebuiască să o facă în chip necesar și con-

[16] Problema neautenticității *Dasein*-ului a fost tratată în § 9, p. [42] și urm., § 27, p. [130] și în special în § 38, p. [175] și urm.

stant. Deoarece *Dasein*-ul există, el se determină pe sine ca ființare, așa cum este el, pornind de fiecare dată de la o posibilitate care el însuși *este* și pe care o înțelege.

Oare poate *Dasein*-ul de asemenea *să înțeleagă în chip autentic* posibilitatea sa cea mai proprie, desprinsă de orice relație și de nedepășit, certă și ca atare indeterminată? Poate el să se men- **[260]** țină într-o ființă autentică aflată întru sfîrșitul său? Cîtă vreme această ființă întru moarte nu este pusă în evidență și determinată ontologic, ceva esențial lipsește în interpretarea existențială a ființei întru sfîrșit.

Ființa autentică întru moarte semnifică o posibilitate existențielă a *Dasein*-ului. Această putință ontică de a fi trebuie, la rîndul ei, să fie ontologic posibilă. Care sînt condițiile existențiale ale acestei posibilități? Cum trebuie ea însăși să devină accesibilă?

§ 53. Proiectul existențial al unei ființe autentice întru moarte

La nivel factic, *Dasein*-ul se menține în primă instanță și cel mai adesea într-o ființă neautentică întru moarte. Cum anume trebuie caracterizată „în chip obiectiv" posibilitatea ontologică a unei ființe *autentice* întru moarte dacă *Dasein*-ul, pînă la urmă, nu se raportează niciodată autentic la sfîrșitul său sau dacă această ființă autentică trebuie, potrivit sensului ei, să rămînă ascunsă pentru ceilalți? Nu este oare proiectul posibilității existențiale a unei putințe-de-a-fi existențiele atît de problematice o întreprindere fantezistă? Ce anume trebuie să facem pentru ca un asemenea proiect să fie mai mult decît o simplă construcție fictivă, arbitrară? Oferă *Dasein*-ul însuși indicații pentru acest proiect? Pot fi luate de la *Dasein*-ul însuși temeiuri pentru legitimarea fenomenală a acestui proiect? Sarcina ontologică pe care ne-am fixat-o în acest moment, poate ea oare să furnizeze, pornind de la analiza de pînă acum a *Dasein*-ului, prescripții menite să așeze pe un drum sigur împlinirea acestei sarcini?

Conceptul existențial al morții a fost fixat și, o dată cu el, a fost fixat și acel ceva la care o ființă autentică întru sfîrșit trebuie să se poată raporta. A fost caracterizată apoi ființa neautentică întru moarte și astfel am schițat, pe o cale negativă, cum

anume *nu* poate să fie ființa autentică întru moarte. Pe baza acestor indicații pozitive și prohibitive trebuie acum să poată fi proiectat edificiul existențial al unei ființe autentice întru moarte.

Dasein-ul este constituit prin starea de deschidere, adică printr-o înțelegere situată afectiv. O ființă *autentică* întru moarte *nu* se poate *eschiva* în fața posibilității sale celei mai proprii, desprinsă de orice relație, nici nu o poate *acoperi* fugind de ea și nici nu o poate *răstălmăci* pentru a o aduce la nivelul simțului comun al impersonalului „se". De aceea, proiectul existențial al unei ființe autentice întru moarte trebuie să degajeze momentele unei astfel de ființe, momente care sînt constitutive pentru ea ca înțelegere a morții în sensul unei ființe întru acea posibilitate pe care am caracterizat-o, o ființă care nici nu fuge de ea și nici nu o acoperă.

[261] Mai întîi se cuvine să caracterizăm ființa întru moarte ca *ființă întru o posibilitate*, în speță întru o posibilitate privilegiată a *Dasein*-ului însuși. Ființa întru o posibilitate, adică întru un lucru posibil, poate să însemne: a fi în afara ta, exercitîndu-te* asupra unui posibil în forma preocupării pentru actualizarea lui. Noi întîlnim la tot pasul astfel de posibilități în cîmpul ființării-la-îndemînă și al celei simplu-prezente: e vorba de tot ceea ce putem realiza, controla, practica și așa mai departe. Faptul-de-a-fi-în-afara-ta-exercitîndu-te asupra unui posibil în spațiul preocupării are tendința de a *anihila posibilitatea* posibilului tocmai prin punerea lui la dispoziția noastră. Însă actualizarea în spațiul preocupării a ustensilului la-îndemînă (ca producere a lui, ca punere a lui la dispoziție, ca reajustare a lui etc.) este întotdeauna doar relativă, în măsura în care chiar și ceea ce este actualizat (și tocmai el) continuă să aibă caracterul de ființă al menirii funcționale. Chiar și actualizat, el rămîne, ca actual, un posibil pentru..., caracterizat printr-un „pentru-a". O atare analiză e chemată doar să arate cum anume se raportează la posibil faptul-de-a-fi-în-afara-ta-exercitîndu-te-asupra-a-ceva prin preocupare: și anume nu prin considerarea tematic-teoretică a posibilului ca posibil și cu atît mai puțin potrivit posibilității sale ca atare, ci în așa fel încît el, prin privirea-*ambientală*, își

---

* Cf. *supra*, nota trad. de la p. [195].

întoarce privirea de la posibilul ca atare și privește către „pentru-ce"-ul posibil.

În chip evident, ființa întru moarte care face acum obiectul întrebării noastre nu poate avea caracterul faptului-de-a-fi-în-afara-ta-exercitîndu-te prin preocupare în direcția actualizării morții. Mai întîi că moartea ca posibil nu este un posibil de ordinul ființării-la-îndemînă sau al ființării-simplu-prezente, ci o posibilitate de ființă *a Dasein-ului*. Apoi, a te preocupa de actualizarea acestui posibil ar fi totuna cu provocarea decesului. Însă în felul acesta *Dasein*-ul și-ar sustrage tocmai terenul necesar pentru o ființă care, existînd, este întru moarte.

Astfel, dacă prin ființa întru moarte nu este avută în vedere o „actualizare" a acesteia, ea nu înseamnă nici a zăbovi în-preajma sfîrșitului și în posibilitatea lui. Un asemenea comportament ar fi totuna cu „a te gîndi fără încetare la moarte". O astfel de atitudine înseamnă a transforma posibilitatea în obiect de meditație, a pîndi momentul și felul în care ea ar putea să se actualizeze. Această meditație stăruitoare asupra morții nu-i răpește desigur pe de-a-ntregul caracterul de posibilitate, de vreme ce moartea continuă să fie gîndită ca ceva care vine, numai că ea îl debilitează prin voința calculatoare de a dispune de moarte. Fiind ceva posibil, moartea trebuie să-și arate din posibilitatea sa cît mai puțin posibil. În ființa întru moarte, dacă rolul ei e de a deschide posibilitatea pe care am caracterizat-o, înțelegînd-o *ca atare*, atunci posibilitatea trebuie înțeleasă neatenuat *ca posibilitate*, ea trebuie cultivată *ca posibilitate* și, în atitudinea față de ea, ea trebuie *suportată ca posibilitate.*

Totuși, *Dasein*-ul se raportează la ceva posibil în posibilitatea sa prin *așteptare*. Pentru cineva care se află încordat tot în direcția unui posibil, posibilul acesta poate fi întîlnit nestingherit și **[262]** neștirbit în al său „survine sau nu survine sau în cele din urmă totuși survine". Însă atunci, cu acest fenomen al așteptării, nu cade oare analiza peste același fel de a ne raporta la posibil care a fost deja caracterizat ca fapt-de-a-fi-în-afara-ta-exercitîndu-te asupra a ceva prin preocupare? Orice așteptare înțelege și își „are" posibilul ei, ghidîndu-se după, dacă și cînd și cum va fi el în chip actual simplă-prezență. Așteptarea nu este doar în chip ocazional o întoarcere a privirii de la posibil și o orientare a ei

către posibila lui actualizare, ci în chip esențial ea este o *așteptare a acestei actualizări*. Chiar și în așteptare, noi ne desprindem de posibil pentru a pune piciorul în acel real pentru care așteptatul este așteptat. Prin chiar natura așteptării, posibilul este antrenat în real, pornind de la real și orientîndu-se către el.

Însă ființa întru posibilitate ca ființă întru moarte trebuie să se raporteze la *moarte* în așa fel încît aceasta să se dezvăluie *ca posibilitate*. O astfel de ființă întru posibilitate o surprindem terminologic ca *pre-mergere în posibilitate*. Însă acest tip de comportament nu ascunde în sine o apropiere de posibil? Iar cînd ne apropiem de posibil nu apare tocmai actualizarea lui? Să observăm totuși că această aducere-în-apropiere nu tinde să facă accesibil, în spațiul preocupării, ceva actual, ci prin această venire-în-apropiere, care se desfășoară în spațiul înțelegerii, posibilitatea posibilului nu face decît să „sporească". *Apropierea cea mai apropiată a ființei întru moarte ca posibilitate este cît mai îndepărtată posibil față de ceva actual*. Cu cît mai neînvăluit este înțeleasă această posibilitate, cu atît mai pur înțelegerea pătrunde în ea *ca posibilitate a imposibilității existenței în genere*. Moartea ca posibilitate nu-i dă *Dasein*-ului nimic de actualizat și nimic care *Dasein*-ul, ca actual, ar putea *fi* el însuși. Ea este posibilitatea imposibilității oricărei raportări la..., al oricărui mod de a exista. Prin pre-mergerea în această posibilitate, această posibilitate devine „tot mai mare", adică se dezvăluie ca o posibilitate care e străină de orice măsură, care nu cunoaște un mai mult sau un mai puțin, ci semnifică posibilitatea imposibilității nemăsurate a existenței. Potrivit esenței sale, această posibilitate nu ne încurajează să așteptăm cu încordare ceva anume, să „dăm un chip" realului posibil și, făcînd astfel, să uităm posibilitatea. Ființa întru moarte ca pre-mergere în posibilitate *face posibilă*, ea abia, această posibilitate și o face liberă ca posibilitate.

Ființa întru moarte este pre-mergerea într-o putință-de-a-fi a *acelei* ființări al cărei fel de a fi este pre-mergerea însăși. În dezvăluirea prin pre-mergere a acestei putințe-de-a-fi, *Dasein*-ul se deschide lui însuși în privința posibilității sale extreme. Însă a se proiecta către această putință-de-a-fi cea mai proprie înseamnă: a putea să se înțeleagă pe sine însuși în ființa ființării
[263] astfel dezvăluite, adică: a exista. Pre-mergerea se vădește a fi

posibilitatea de a înțelege putința extremă de a fi și *cea mai proprie,* în speță posibilitatea *existenței autentice.* Constituția ontologică a acesteia trebuie să fie făcută vizibilă prin evidențierea structurii concrete a pre-mergerii în moarte. Cum se realizează delimitarea ca fenomen a acestei structuri? Evident, prin determinarea acelor caractere care trebuie să aparțină deschiderii prin pre-mergere, astfel încît aceasta să poată deveni o pură înțelegere a posibilității celei mai proprii, desprinse de orice relație, a posibîlității de nedepășit, certe și, ca atare, indeterminate. Trebuie să observăm că înțelegere nu înseamnă aici în primul rînd considerarea stăruitoare a unui sens, ci faptul de a se înțelege pe sine prin putința-de-a-fi care se dezvăluie în proiect.[17]

Moartea este posibilitatea *cea mai proprie* a *Dasein*-ului. Fiind întru această posibilitate, *Dasein*-ului îi este deschisă putința sa de a fi *cea mai proprie,* cea în care *Dasein*-ul are ca miză propria sa ființă. În această putință-de-a-fi poate să devină manifest pentru *Dasein* faptul că, aflîndu-se în această posibilitate privilegiată a lui însuși, el este smuls impersonalului „se". Ceea ce înseamnă că prin pre-mergere el poate, de fiecare dată deja, să se smulgă din acesta. Însă abia înțelegerea acestui „a putea" dezvăluie pierderea factică în cotidianitatea sinelui-impersonal.

Posibilitatea cea mai proprie este *desprinsă de orice relație.* Premergerea îl face pe *Dasein* să înțeleagă că acea putință-de-a-fi în care el se preocupă pur și simplu de ființa sa cea mai proprie trebuie să fie asumată de nimeni altul decît de *Dasein*-ul însuși. Moartea nu se limitează să „aparțină" în chip indiferent *Dasein*-ului propriu, ci ea îl *revendică* pe acesta *ca D a s e i n individual.* Caracterul non-relațional al morții, înțeles în pre-mergere, individualizează *Dasein*-ul, orientîndu-l către el însuși. Această individualizare este un mod prin care „locul-de-deschidere" este deschis pentru existență. Ea face manifest că orice fapt-de-a-fi-în-preajma ființărilor de care ne preocupăm și orice fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți încetează să funcționeze din clipa în care este în joc putința-de-a-fi cea mai proprie. *Dasein*-ul poate fi *în chip autentic el însuși* numai atunci cînd devine apt pentru acest lucru pornind de la el însuși. Faptul că preocuparea și gri-

[17] Cf. § 31, p. [142] și urm.

ja-pentru-celălalt devin nefuncționale nu înseamnă totuși defel că aceste moduri ale *Dasein*-ului se desprind de autenticul fapt-de-a-fi-sine. Ca structuri esențiale ale constituției *Dasein*-ului, ele aparțin în chip intim condiției de posibilitate a existenței în genere. *Dasein*-ul este autentic el însuși numai în măsura în care, *ca* fapt-de-a-fi-în-preajma de ordinul preocupării și *ca* fapt-de-a-fi-îngrijorat-pentru-ceilalți, el se proiectează primordial către putința sa de a fi cea mai proprie și nu către posibilitatea sine-lui-impersonal. Pre-mergerea în posibilitatea desprinsă de orîce relație constrînge ființarea care pre-merge în posibilitate să-și
[264] asume, prin ea însăși și pornind de la ea însăși, ființa sa cea mai proprie.

Posibilitatea cea mai proprie și desprinsă de orice relație este *de nedepășit*. Faptul că este întru această posibilitate îl face pe *Dasein* să înțeleagă că el are în față, ca posibilitate extremă a existenței, renunțarea la sine. Însă pre-mergerea, spre deosebire de ființa neautentică întru moarte, nu se eschivează în fața caracterului de nedepășit al morții, ci *devine liberă pentru a-l accepta*. Faptul de a deveni liber, prin pre-mergere, *pentru* propria moarte, eliberează de pierderea în acele posibilități care nu ne dau ghes decît în mod accidental. Și devenim liberi în așa fel încît, pentru prima oară acum, putem înțelege și alege în chip autentic între posibilitățile factice care se află dincoace de posibilitatea de nedepășit. Pre-mergerea deschide existenței renunțarea la sine ca posibilitate extremă a existenței și zdrobește astfel orice încremenire în una sau alta din formele pe care existența le atinge. Prin pre-mergere, *Dasein*-ul este ferit să recadă înapoia lui însuși sau să revină dincoace de putința-de-a-fi pe care el a înțeles-o și, astfel, „să devină prea vîrstnic pentru victoriile sale" (Nietzsche). Liber pentru posibilitățile sale cele mai proprii, care sînt determinate pornind de la *sfîrșit* și înțelese astfel ca *finite*, *Dasein*-ul înlătură primejdia de a nu-și da seama — ca urmare a propriei sale înțelegeri finite a existenței — că el este depășit de posibilitățile de existență ale celorlalți sau, interpretînd greșit aceste posibilități, să le rabată asupra propriilor sale posibilități, cu gîndul de a se desprinde de existența sa factică cea mai proprie. Însă moartea, ca posibilitate desprinsă de orice relație și de nedepășit, nu individualizează decît pentru a face ca *Da*-

sein-ul, ca fapt-de-a-fi-laolaltă, să ajungă să înțeleagă putința-de-a-fi a celorlalți. Deoarece pre-mergerea în posibilitatea de nedepășit deschide totodată toate posibilitățile care se află dincoace de această posibilitate, în ea rezidă posibilitatea unei anticipări existențiele a *întregului Dasein*, adică posibilitatea *Dasein*-ului de a exista ca *putință-de-a-fi întreagă*.

Posibilitatea cea mai proprie, desprinsă de orice relație și de nedepășit este *certă*. Modul în care *avem* certitudinea ei se determină pornind de la adevărul (adică de la starea de deschidere) care îi corespunde. Însă posibilitatea certă a morții nu deschide *Dasein*-ul ca posibilitate decît în măsura în care el, pre-mergînd către posibilitatea aceasta, *face posibilă* pentru sine această posibilitate ca putință-de-a-fi cea mai proprie. Starea de deschidere a posibilității își are temeiul în faptul că pre-mergerea face toate acestea cu putință. Menținerea în acest adevăr — adică faptul-de-a-avea-certitudinea a ceea ce a fost deschis — acesta este lucrul pe care, înainte de toate, îl revendică pre-mergerea. Certitudinea morții nu poate fi rezultatul unui calcul obținut prin constatarea cazurilor de moarte întîlnite. Ea nu se menține defel într-un adevăr propriu ființării-simplu-prezente, al acelei ființări care, în ce privește starea sa de des-coperire, este întîlnită în forma sa cea mai pură printr-un mod de a o întîlni care se mulțumește să considere pur și simplu ființarea în ea însăși. *Dasein*-ul trebuie să se fi pierdut mai întîi în circumstanțe factuale — și **[265]**
aceasta poate fi, la limită, una dintre sarcinile și posibilitățile proprii grijii —, pentru ca să poată obține apoi pura obiectivitate, în speță indiferența caracteristică evidenței apodictice. Dacă faptul-de-a-avea-certitudine în privința morții nu are acest caracter, atunci aceasta nu înseamnă că el are un grad inferior față de evidența apodictică, ci pur și simplu că *el nu aparține defel ordinii ierarhice a evidențelor privitoare la ființarea-simplu-prezentă*.

Faptul de a considera moartea ca adevărată — moartea nu *este* de fiecare dată decît moarte proprie — se arată a fi de un alt tip, unul mai originar decît orice certitudine referitoare la o ființare întîlnită intramundan sau una referitoare la obiecte formale; căci certitudinea privește acum faptul-de-a-fi-în-lume. Ca atare, considerarea morții ca adevărată nu pretinde doar *un anumit* tip de comportament al *Dasein*-ului, ci îl revendică pe *Dasein*

în deplina autenticitate a existenței sale.[18] Abia prin pre-mergere *Dasein*-ul se poate asigura de ființa sa cea mai proprie, în integralitatea ei de nedepășit. De aceea, evidența care aparține datului nemijlocit al trăirilor, al eului și al conștiinței trebuie să rămînă dincoace de certitudinea pe care o implică pre-mergerea. Și aceasta nu pentru că modul lor de a sesiza nu ar fi riguros, ci pentru că ele nu pot din principiu să considere *drept adevărat* (adică deschis) ceea ce ele vor în fond să „dețină" ca adevărat: anume *Dasein*-ul care *sînt* eu însumi și care, ca putință-de-a-fi, eu nu pot să fiu în chip autentic decît prin pre-mergere.

Posibilitatea cea mai proprie, desprinsă de orice relație, de nedepășit și certă este, în privința certitudinii ei, *indeterminată*. Dar cum anume deschide pre-mergerea acest caracter al posibilității privilegiate a *Dasein*-ului? În ce fel anume înțelegerea care pre-merge se proiectează către o putință certă de a fi care este permanent posibilă, și anume în așa fel încît acel „cînd" în care devine posibilă pura și simpla imposibilitate a existenței rămîne în mod constant indeterminat? Prin pre-mergerea întru moartea indeterminată și totuși certă, *Dasein*-ul se deschide către o *amenințare* constantă, una care izvorăște din însuși locul lui de deschidere. Ființa întru sfîrșit trebuie să se mențină în această amenințare și ea nu poate cîtuși de puțin să o ascundă privirii, cu atît mai mult cu cît, dimpotrivă, ea trebuie să cultive caracterul indeterminat al certitudinii. Cum este existențial posibilă deschiderea genuină a acestei amenințări constante? Orice înțelegere presupune o situare afectivă. Dispoziția aduce *Dasein*-ul în fața stării de aruncare proprie faptului „că-el-este-aici"[19]. *Însă situarea afectivă care este capabilă să mențină deschisă amenințarea constantă și absolută de sine însuși care se ridică din ființa individua-*
[266] *lizată cea mai proprie a D a s e i n-ului este angoasa.*[20] Prin ea ajunge *Dasein*-ul să se găsească *în fața* nimicului ce însoțește imposibilitatea posibilă a existenței sale. Angoasa se angoasează *pentru* putința-de-a-fi a ființării astfel determinate și deschide astfel posibilitatea extremă. Pre-mergerea individualizează pur și simplu *Dasein*-ul și, prin această individualizare de sine însuși,

---

[18] Cf. § 62, p. [305] și urm.
[19] Cf. § 29, p. [134] și urm.
[20] Cf. § 40, p. [184] și urm.

ea îl face să capete certitudinea integralității putinței sale de a fi. Și așa se face că angoasa, ca situare afectivă fundamentală, aparține acestei înțelegeri de sine a *Dasein*-ului ce-și are temeiul în *Dasein*-ul însuși. Ființa întru moarte este în chip esențial angoasă. Atestarea fără tăgadă, fie ea „doar" indirectă, pentru acest lucru, este dată de ființa întru moarte, atunci cînd ea preschimbă angoasa în frică lașă și, prin depășirea acestei frici, face cunoscută lașitatea noastră în fața angoasei.

Caracterizarea ființei autentice întru moarte, ca ființă proiectată existențial, poate fi rezumată după cum urmează: *pre-mergerea îi dezvăluie D a s e i n-ului pierderea lui în sinele-impersonal și îl aduce în fața posibilității de a fi el însuși — și aceasta fără a aștepta mai întîi sprijinul care vine îndeobște ca grijă-pentru-celălalt de ordinul preocupării — însă un a fi el însuși în acea l i b e r t a t e pasionată, desprinsă de iluziile impersonalului „se", o libertate factică, certă în privința ei înseși și cuprinsă de angoasă, l i b e r t a t e a î n t r u m o a r t e.*

Toate relațiile care aparțin ființei întru moarte și care trimit la conținutul deplin al posibilității extreme a *Dasein*-ului își află convergența în faptul că ele dezvăluie, desfășoară și mențin pre-mergerea constituită prin ele ca posibilizare a acestei posibilități. Definirea pre-mergerii cu ajutorul proiectului existențial a făcut vizibilă posibilitatea *ontologică* a unei ființe existențiel-autentice întru moarte. Însă o dată cu aceasta își face apariția posibilitatea unei autentice putințe-de-a-fi-întreg a *Dasein*-ului — *dar numai ca o posibilitate ontologică*. Desigur, în proiectul existențial al pre-mergerii ne-am menținut în limitele structurilor *Dasein*-ului obținute anterior și am lăsat, așa zicînd, ca *Dasein*-ul să se proiecteze el însuși către aceste posibilități, fără să-i punem în față un ideal de existență cu un anumit „conținut" și fără să i-l impunem „din exterior". Și totuși, această ființă existențial „posibilă" întru moarte rămîne, din punct de vedere existențiel, o pretenție fantezistă. Faptul că o autentică putință-de-a-fi-întreg a *Dasein*-ului este ontologic posibilă nu înseamnă nimic atîta timp cît o putință ontică de a fi — și care ar corespunde celei ontologice — nu a fost dovedită în *Dasein*-ul însuși. Oare *Dasein*-ul se aruncă de fiecare dată în chip factic într-o astfel de ființă întru moarte? *Cere* el oare, fie și numai în virtutea ființei

sale celei mai proprii, o putință-de-a-fi autentică, care să fie determinată prin pre-mergere?

[267] Înainte de a răspunde la aceste întrebări, e cazul să investigăm în ce măsură *în genere* și în ce fel anume *Dasein*-ul *face dovada*, pornind de la putința sa de a fi cea mai proprie, a unei posibile *autenticități* a existenței sale, și aceasta nu numai făcînd-o cunoscută ca *existențiel* posibilă, ci tocmai *cerînd-o* el însuși.

Întrebarea privitoare la un autentic fapt-de-a-fi-întreg al *Dasein*-ului și la constituția existențială a acestuia continuă să rămînă în suspensie. Ea nu va putea fi adusă pe un sol fenomenal verificat decît dacă va reuși să se mențină într-o autenticitate posibilă a ființei *Dasein*-ului, atestată de *Dasein*-ul însuși. Dacă vom reuși să aducem fenomenologic la lumină o asemenea atestare și totodată ceea ce ea atestă, atunci se va pune din nou problema dacă *pre-mergerea întru moarte, care nu a fost pînă acum proiectată decît în posibilitatea ei o n t o l o g i c ă, se află într-o conexiune esențială cu putința-de-a-fi autentică ce a fost a t e s t a t ă.*

CAPITOLUL II

Atestarea la nivelul *Dasein*-ului a unei putințe-de-a-fi autentice și starea de hotărîre

§ 54. *Problema atestării unei posibilități existențiele autentice*

Ceea ce căutăm este o putință autentică de a fi a *Dasein*-ului, care să fie atestată în posibilitatea sa existențielă de către *Dasein*-ul însuși. Numai că această atestare trebuie mai întîi să poată fi ea însăși găsită. Dacă prin această atestare *Dasein*-ul urmează să „se dea spre înțelegere" lui însuși în posibila sa existență autentică, atunci ea își va avea rădăcinile în ființa *Dasein*-ului. De aceea, dacă vrem să punem în lumină din punct de vedere fenomenologic o astfel de atestare, va trebui să demonstrăm că ea își are originea în constituția de ființă a *Dasein*-ului.

Atestarea trebuie să ofere spre înțelegere o *putință de a fi sine* autentică. Prin cuvîntul „sine" am răspuns mai devreme la întrebarea privitoare la „cine"-le *Dasein*-ului.[1] Sineitatea *Dasein*-ului a fost determinată formal ca un *mod de a exista*, cu alte cuvinte ca fiind altceva decît o ființare-simplu-prezentă. Cel mai adesea, acest „cine" al *Dasein*-ului nu sînt *eu însumi*, ci sinele-impersonal. Faptul-de-a-fi-sine autentic se determină ca o modificare de ordin existențiel a impersonalului „se", iar ea se cere delimitată existențial.[2] Ce anume implică această modificare și care sînt condițiile ontologice ale posibilității ei?

O dată cu pierderea *Dasein*-ului în impersonalul „se", s-a decis deja în privința putinței sale factice și nemijlocite de a fi, ceea ce înseamnă în privința sarcinilor, regulilor, standardelor, urgențelor și a cuprinderii pe care o are faptul-de-a-fi-în-lume, caracterizat prin preocupare și prin grija-pentru-celălalt. Din capul locului, impersonalul „se" dispensează în chip tacit *Dasein*-ul **[268]**

[1] Cf. § 25, p. [114] și urm.
[2] Cf. § 27, p. [126] și urm., mai cu seamă p. [130].

de surprinderea acestor posibilități de ființă. Mai mult, impersonalul „se" ascunde felul în care, în chip tacit, el îl eliberează pe *Dasein* de povara *alegerii* explicite a acestor posibilități. Nu e limpede cine, la drept vorbind, alege. Confiscat de către „nimeni", lipsit de putința de a alege, *Dasein*-ul eșuează în neautenticitate; din această confiscare el nu poate ieși decît recuperîndu-se pe sine din pierderea sa în impersonalul „se". Totuși, această recuperare trebuie să aibă *acel* fel de a fi pe care *Dasein*-ul *l-a omis* atunci cînd s-a pierdut în neautenticitate. Recuperarea de sine din impersonalul „se", altfel spus modificarea de ordin existențiel a sinelui-impersonal și transformarea lui într-un fapt-de-a-fi-sine *autentic* trebuie să se realizeze ca *redobîndire a unei alegeri care i-a fost sustrasă*. Însă redobîndirea alegerii înseamnă tocmai *facerea acestei alegeri*, înseamnă a te decide pentru o putință-de-a-fi pornind de la sinele propriu. Făcînd alegerea, *Dasein*-ul *face posibilă*, acum pentru prima oară, putința sa autentică de a fi.

Însă deoarece *Dasein*-ul este *pierdut* în impersonalul „se", el trebuie mai întîi să se *găsească*. Pentru a *se* găsi în genere *pe sine*, el trebuie să își fie „arătat" lui însuși în autenticitatea lui posibilă. *Dasein*-ul are nevoie de o atestare a unei putințe-de-a-fi-sine, în *posibilitatea* sa el *fiind* de fiecare dată deja această putință.

În interpretarea care urmează vom susține că această putință este atestată prin ceea ce, în explicitarea de sine cotidiană a *Dasein*-ului, este cunoscut ca *voce a conștiinței*.[3] Că „faptul" conștiinței (*Gewissen*)* a fost disputat, că funcția sa de instanță pentru existența *Dasein*-ului a fost apreciată în chip diferit și că ceea ce conștiința „spune" a fost explicitat în felurite chipuri — toate

[3] Considerațiile precedente și cele care urmează au fost comunicate sub formă de teze cu ocazia unei conferințe publice ținute la Marburg (în iulie 1924), privitoare la conceptul de timp. [ed. rom. *Der Begriff der Zeit / Conceptul de timp*, ediție bilingvă, Editura Humanitas, București, 2000, trad. de Cătălin Cioabă.]

* Limba română nu cunoaște, precum germana, deosebirea dintre conștiința epistemologică (conștiința ca facultate de cunoaștere) — *das Bewußtsein* — și conștiința morală (conștiința ca instanță de judecare a comportamentului practic) — *das Gewissen*. Heidegger intră aici pe terenul conștiinței morale, pe care o va reformula în termenii analizei existențiale. În paragrafele următoare, prin „conștiință" va fi redat în mod constant termenul german *Gewissen*.

acestea ar putea să ne împingă la abandonarea acestui fenomen doar în cazul în care „caracterul îndoielnic" al acestui *factum* (sau al explicitării sale) nu ar *dovedi* tocmai că avem de-a face aici cu un fenomen *originar* al *Dasein*-ului. Analiza care urmează își ia conștiința ca temă, plasînd-o în deținerea-prealabilă a unei cercetări pur existențiale, călăuzită de o intenție fundamental-ontologică.

Trebuie ca mai întîi să coborîm pînă la fundamentele și structurile existențiale ale conștiinței și trebuie să o facem vizibilă *ca* fenomen al *Dasein*-ului, rămînînd totodată în strînsă legătură cu constituția de ființă a acestei ființări, așa cum a fost ea **[269]** obținută pînă acum. Abordată în felul acesta, analiza ontologică a conștiinței este anterioară oricărei descrieri psihologice și oricărei clasificări a trăirilor conștiinței și totodată ea cade în afara unei „explicații" biologice, ceea ce înseamnă a unei disoluții a acestui fenomen. Dar ea este la fel de departe de o interpretare teologică a conștiinței sau de o utilizare a acestui fenomen ca dovadă pentru existența lui Dumnezeu sau pentru o conștiință „nemijlocită" despre Dumnezeu.

Totuși, chiar și în cazul în care cercetarea conștiinței este astfel restrînsă, noi nu trebuie nici să supraestimăm ceea ce aduce ea, nici să o supunem unor pretenții absurde, diminuîndu-i astfel valoarea. Ca fenomen al *Dasein*-ului, conștiința nu este un fapt care pur și simplu survine și care este cînd și cînd prezent. Ea *„este"* numai în felul de a fi al *Dasein*-ului și, ca fapt, ea se face cunoscută numai o dată cu existența factică și în cuprinsul ei. Cerința de a aduce o „dovadă inductiv-empirică" pentru „factualitatea" conștiinței și pentru legitimitatea „vocii" sale are la bază o pervertire ontologică a fenomenului. Numai că această pervertire este împărtășită de orice critică a conștiinței care consideră, cu un aer de superioritate, că aceasta survine doar cînd și cînd și că ea nu e nicidecum un „fapt universal constatat și constatabil". Prins între astfel de dovezi și contra-dovezi, faptul conștiinței nu se poate înfățișa nicicum. Aceasta nu este o carență a sa, ci doar semnul faptului că, ontologic vorbind, el este diferit de ființarea-simplu-prezentă din lumea ambiantă.

Conștiința dă „ceva" de înțeles, adică ea *deschide.* Din această caracterizare formală reiese că e nevoie să reintegrăm fenome-

nul conștiinței în *starea de deschidere* a *Dasein*-ului. Această constituție fundamentală a ființării care sîntem noi înșine este constituită prin situare afectivă, înțelegere, cădere și discurs. Analizată în chip mai pătrunzător, conștiința se va dezvălui drept *chemare*. Chemarea este un mod al *discursului*. Chemarea conștiinței are caracterul de *interpelare* a *Dasein*-ului către putința cea mai proprie de a fi sine și aceasta în modul *convocării* către faptul-de-a-fi-vinovat cel mai propriu.

Această interpretare existențială se situează în chip necesar departe de nivelul de înțelegere ontic și cotidian, chiar dacă ea degajează fundamentele ontologice a ceea ce explicitarea obișnuită a conștiinței, în anumite limite, a înțeles dintotdeauna și, ca „teorie" a conștiinței, a adus la concept. Iată de ce interpretarea existențială are nevoie să fie confirmată printr-o critică a felului în care conștiința este explicitată în mod obișnuit. Fenomenul o dată degajat, se poate stabili în ce măsură el atestă o putință autentică de a fi a *Dasein*-ului. Chemării conștiinței îi
[270] corespunde o ascultare posibilă. Înțelegerea interpelării se dezvăluie ca *voință de a avea conștiință*. Însă în acest fenomen rezidă tocmai ceea ce căutam, adică alegerea existențielă pe care o presupune faptul-de-a-fi-sine, pe acesta numindu-l, potrivit structurii sale existențiale, *stare de hotărîre*. Am obținut în felul acesta împărțirea analizelor din acest capitol: fundamentele existențial-ontologice ale conștiinței (§ 55); caracterul de chemare al conștiinței (§ 56); conștiința în calitatea ei de chemare a grijii (§ 57); înțelegerea interpelării și vina (§ 58); interpretarea existențială a conștiinței și explicitarea obișnuită a conștiinței (§ 59); structura existențială a putinței autentice de a fi care este atestată în conștiință (§ 60).

§ 55. Fundamentele existențial-ontologice ale conștiinței

Analiza conștiinței își ia ca punct de plecare un element indiferent din cuprinsul acestui fenomen: și anume faptul că, într-un fel sau altul, ea ne dă ceva de înțeles. Conștiința deschide și ea aparține din acest motiv acelor fenomene existențiale care constituie *ființa locului-de-deschidere* ca stare de deschidere.[4] Struc-

[4] Cf. § 28 și urm., p. [130] și urm.

turile cele mai generale ale stării de deschidere — situarea afectivă, înțelegerea, discursul și căderea — au fost deja analizate. Dacă aducem conștiința în acest context de fenomene, o facem nu pentru a aplica schematic aceste structuri obținute mai înainte la un „caz" particular al deschiderii *Dasein*-ului. Dimpotrivă, interpretarea conștiinței va duce mai departe analiza anterioară a stării de deschidere proprii locului-de-deschidere și, mai mult, ea o va surprinde în chip mai originar, din perspectiva ființei autentice a *Dasein*-ului.

Prin starea de deschidere, ființarea pe care o numim *Dasein* este în posibilitatea de *a fi* propriul său loc-de-deschidere. O dată cu lumea sa, el este pentru el însuși „prezent-aici" (*da*) și, în speță, în primă instanță și cel mai adesea, în așa fel încît el și-a deschis putința-de-a-fi pornind de la „lumea" preocupării sale. *Dasein*-ul există ca putință-de-a-fi, iar aceasta s-a abandonat de fiecare dată deja unor posibilități determinate. Și lucrul acesta se întîmplă deoarece el este ființare aruncată, o ființare a cărei stare de aruncare este deschisă, mai mult sau mai puțin clar și pătrunzător, prin tonalitatea afectivă. Situării afective (dispoziției) îi aparține, fiind la fel de originară ca ea, înțelegerea. Prin aceasta *Dasein*-ul „știe" cum anume stau lucrurile cu el însuși în măsura în care el s-a proiectat către posibilitățile de sine însuși, sau dimpotrivă, contopit fiind cu impersonalul „se", a lăsat ca posibilitățile să-i fie date din capul locului de către acesta la nivelul la care acesta explicitează lucrurile în mod public. Însă faptul că el primește din capul locului posibilități este posibil existențial vorbind, deoarece *Dasein*-ul, ca ființă-laolaltă dotată cu înțelegere, poate să-i *asculte* pe ceilalți. Pierzîndu-se **[271]** în spațiul public al impersonalului „se" și al flecărelii sale, ascultînd sinele-impersonal, el *nu-și mai ascultă* propriul sine. Dacă *Dasein*-ul trebuie să poată fi recuperat din această stare de pierdere care însoțește ne-mai-ascultarea de sine — și dacă acest lucru trebuie să-l facă prin el însuși —, atunci el trebuie mai întîi să se poată găsi, să se găsească pe el însuși ca pe acela care nu se mai ascultă pe sine și care nu se mai ascultă tocmai *pentru că ascultă orientat exclusiv* către impersonalul „se". Această ascultare exclusivă trebuie întreruptă, altfel spus posibilitatea unei alte ascultări, care o întrerupe pe aceasta, trebuie să-i fie dată *Da-*

sein-ului de către *Dasein*-ul însuși. Posibilitatea unei astfel de întreruperi rezidă într-o interpelare nemijlocită. Chemarea întrerupe ascultarea exclusivă a impersonalului „se" de către *Dasein*-ul care nu se mai ascultă pe sine, atunci cînd, potrivit caracterului ei de chemare, ea trezește o ascultare care, în raport cu ascultarea prin care *Dasein*-ul se pierde pe sine, are un caracter în toate privințele opus. Dacă această ascultare proprie pierderii de sine e prinsă în mrejele „vacarmului" care însoțește ambiguitatea atît de variată a unei flecăreli în fiecare zi „noi", chemarea trebuie, dimpotrivă, să cheme în tăcere și fără ambiguitate, retrăgîndu-i curiozității orice punct de sprijin. *Ceea ce dă de înțeles chemînd în felul acesta este conștiința.*

Chemarea o concepem ca pe un mod al discursului. Discursul articulează inteligibilitatea. Caracterizarea conștiinței drept chemare nu e defel o „imagine", în genul, să spunem, în care e reprezentarea kantiană a conștiinței ca tribunal. În orice caz, nu avem voie să trecem cu vederea faptul că exprimarea în cuvinte nu este esențială pentru discurs și, astfel, nici pentru chemare. Orice exprimare prin vorbire și orice „lucru spus sus și tare" presupun deja existența discursului.[5] Dacă explicitarea cotidiană vorbește despre o „voce" a conștiinței, ea nu o gîndește pe aceasta ca pe o exprimare prin cuvinte (care la nivel factic nu este de găsit nicăieri); „vocea" aceasta este concepută aici ca ceva care dă-de-înțeles. Tendința de deschidere pe care chemarea o are presupune un moment de șoc, un moment de adevărată comoție. Chemarea vine de departe și bate departe. Este atins de chemare cel ce vrea să fie adus înapoi [la propriul său sine].

Însă prin această caracterizare a conștiinței nu am făcut decît să circumscriem orizontul fenomenal pentru analiza structurii sale existențiale. Noi nu am comparat acest fenomen cu o chemare, ci l-am înțeles ca discurs, pornind de la starea de deschidere constitutivă a *Dasein*-ului. Procedînd astfel, am evitat de la bun început să apucăm pe calea ce se oferă în primă instanță unei interpretări a conștiinței: aceasta este îndeobște redusă la una dintre facultățile psihice — intelect, voință sau sentiment — sau este explicată ca un soi de amestec al acesto-

---

[5] Cf. § 34, p. [160] și urm.

ra. Cînd sîntem confruntați cu un fenomen de tipul conștiinței, ne sare în ochi cît de insuficient este, din punct de vedere ontolo- **[272]** gic și antropologic, cadrul indecis pe care îl oferă clasificarea facultăților psihice sau actele concepute ca acte ale persoanei.[6]

§ 56. *Caracterul de chemare al conștiinței*

Oricărui discurs îi aparține un lucru despre care se vorbește în discurs. Discursul dă o deslușire despre ceva și face acest lucru într-o privință anume. Din lucrul despre care se vorbește, discursul extrage ceea ce el spune de fiecare dată fiind acest discurs — ceea ce este spus ca atare. Prin discurs, ca mijloc de comunicare, acest lucru spus devine accesibil *Dasein*-ului-laolaltă cu ceilalți, cel mai adesea pe calea exprimării în cuvinte.

Dar cînd e vorba de chemarea conștiinței, care este lucrul despre care se vorbește, altfel spus care este lucrul interpelat? Evident, *Dasein*-ul însuși. Acest răspuns este pe cît de incontestabil, pe atît de indeterminat. În cazul în care chemarea ar avea un scop atît de vag, atunci ea ar rămîne oricum pentru *Dasein* o ocazie de a deveni atent la el însuși. Însă *Dasein*-ului îi aparține în chip esențial faptul că, o dată cu starea de deschidere a lumii sale, el s-a deschis lui însuși, în așa fel încît el *se înțelege*

---

[6] În afară de interpretările conștiinței date de Kant, Hegel, Schopenhauer și Nietzsche, trebuie luate în considerare: M. Kähler, *Das Gewissen / Conștiința*, partea primă istorică, 1878, ca și articolul aceluiași în *Realenzyklopädie für protestantische Teologie und Kirche.* Apoi: A. Ritschl, *Über das Gewissen / Despre conștiință*, 1876, retipărit în *Gesammelte Aufsätze*, serie nouă, 1896, p. 177 și urm. Și, în sfîrșit, recent apăruta monografie a lui H. G. Stoker, *Das Gewissen / Conștiința*, în *Schriften zur Philosophie und Soziologie*, ed. Max Scheler, vol. II, 1925. Această vastă investigație pune în lumină o bogată varietate de fenomene ale conștiinței, caracterizează critic diversele moduri posibile de tratare a fenomenului și trimite la o bibliografie care, prin raport cu istoria conceptului de conștiință, nu este completă. Lăsînd deoparte cîteva puncte de acord, monografia lui Stoker se deosebește de prezenta interpretare existențială încă din punctul ei de plecare și, astfel, prin rezultatele ei. Stoker subestimează din capul locului condițiile hermeneutice ale unei „descrieri" a „conștiinței în realitatea ei obiectivă" (p. 3). Urmarea — păgubitoare pentru ambele domenii — este ștergerea granițelor dintre fenomenologie și teologie. Cît privește fundamentul antropologic al cercetării, care preia personalismul lui Scheler, cf. lucrarea de față, § 10, p. [47] și urm. Totuși, monografia lui Stoker marchează un progres notabil dacă ne gîndim la interpretările date conștiinței pînă acum, chiar dacă ea privilegiază tratarea globală a fenomenelor conștiinței și a ramificațiilor lor, în detrimentul punerii în lumină a rădăcinilor ontologice ale fenomenului.

din capul locului *pe sine*. Chemarea atinge *Dasein*-ul în această înțelegere de sine pe care el, ca ființare prinsă în preocupare, o are din capul locului la nivel cotidian și mediu. Atins de chemare este tocmai sinele-impersonal al faptului-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți în spațiul preocupării.

[273] Și către ce anume este el interpelat? Către *sinele propriu*. Așadar nu către ceea ce *Dasein*-ul este în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul la nivel public, către ceea ce el poate să facă sau către acel ceva de care el se preocupă; și nici către cele de care el se agață, pentru care s-a angajat sau de care s-a lăsat confiscat. În această interpelare, *Dasein*-ul acela, înțeles în mod mundan de către ceilalți și de către el însuși, este *lăsat în urmă*. Despre un atare *Dasein*, chemarea adresată sinelui nu are nici cea mai mică cunoștință. Deoarece din sinele-impersonal doar *sinele* este cel interpelat și făcut să asculte, *impersonalul „se"* se prăbușește. Dar faptul că această chemare *lasă în urmă* impersonalul „se" și nivelul public de explicitare al *Dasein*-ului nu înseamnă defel că impersonalul „se" nu este *la rîndul lui atins*. Tocmai *în măsura în care îl lasă în urmă*, chemarea împinge în insignifianță impersonalul „se" avid de reputație publică. Însă sinele, pe care chemarea l-a lipsit de adăpost și de acest ascunziș al lui, este adus prin chemare la el însuși.

Cînd sinele-impersonal este interpelat, el este interpelat către sinele din el. Dar el nu este interpelat către sinele care poate să-și devină „obiect" al propriei judecăți, nici către sinele care, incitat de curiozitate, își disecă neîncetat „viața interioară" și nici către sinele care este fascinat „analitic" de stările psihice și de ceea ce se află în spatele lor. Interpelarea sinelui din cuprinsul sinelui-impersonal nu împinge sinele către sine însuși într-un soi de interioritate, pentru ca în felul acesta el să se poată închide în fața „lumii exterioare". Chemarea trece dincolo de toate acestea și le spulberă, cu gîndul de a interpela doar sinele care, totuși, nu este altfel decît în modul faptului-de-a-fi-în-lume.

Însă cum vom determina *ceea ce se spune* în acest tip de discurs? *Ce anume* strigă conștiința către cel pe care ea îl interpelează? Strict vorbind — nimic. Chemarea nu enunță nimic, nu dă nici o informație despre evenimentele din cuprinsul lumii și nu are nimic de povestit. Cu atît mai puțin se străduiește ea să

deschidă în sinele interpelat o „discuție cu el însuși". Sinelui care a fost interpelat, chemarea nu vine să-i spună propriu-zis nimic, ci el este *convocat* către el însuși, ceea ce înseamnă către putința sa de a fi cea mai proprie. Chemarea, potrivit tendinței ei de chemare, nu invită sinele care a fost interpelat la o „dezbatere", ci, în calitatea ei de convocare către *putința*-de-a-fi-sine cea mai proprie a *Dasein*-ului, ea este chemare către „înaintea"-lui-însuși, în posibilitățile sale cele mai proprii.

Chemarea se dispensează de orice exprimare vocală. Ea nici măcar nu poate fi formulată în cuvinte — și cu toate acestea ea nu rămîne cu nimic mai puțin obscură și indeterminată. *Discursul conștiinței are loc, exclusiv și constant, în modul tăcerii.* În felul acesta, el nu numai că nu pierde nimic din perceptibilitatea lui, dar îl constrînge la discreție de sine pe *Dasein*-ul care a fost interpelat și convocat. Faptul că ceea ce este spus în chemare nu este formulat în cuvinte nu conferă acestui fenomen **[274]** indeterminarea unei voci misterioase, ci indică doar că înțelegerea noastră în privința a „ceea ce a fost spus prin chemare" nu are de ce să rămînă agățată în așteptarea unei comunicări sau a ceva de genul acesta.

Ceea ce chemarea deschide este totuși lipsit de echivoc, chiar dacă *Dasein*-ul individual, potrivit posibilităților sale de înțelegere, poate să-l expliciteze pe acesta în diferite feluri. În ciuda indeterminării aparente a conținutului chemării, *direcția în care ea bate* este bine determinată și ea nu poate fi trecută cu vederea. Chemarea nu are nevoie ca mai întîi să-l caute, tatonînd, pe cel ce urmează să fie interpelat, nu are nevoie de semne prin care să recunoască dacă el, sau nu el, este cel avut în vedere. Cînd în conștiință apar „amăgirile", ele nu se explică printr-o eroare a chemării (prin faptul că ea s-ar fi înșelat), ci prin felul în care chemarea este *ascultată*; în locul unei înțelegeri autentice a ei, chemarea este antrenată de către sinele-impersonal într-o negociere a *Dasein*-ului cu sine, fiind astfel pervertită în tendința ei de deschidere.

Ceea ce trebuie reținut de aici este că, atunci cînd vorbim despre chemarea conștiinței, avem în vedere interpelarea sinelui-impersonal în sinele său; această interpelare este o convocare

a sinelui către putința sa de a fi sine și, astfel, o chemare-înainte a *Dasein*-ului către posibilitățile sale.

Însă noi nu vom obține o interpretare ontologic satisfăcătoare a conștiinței decît atunci cînd vom fi lămurit nu numai *cine* este acela căruia îi este destinată chemarea, ci deopotrivă *cine este cel ce cheamă*, cum anume se raportează cel interpelat la cel ce cheamă și cum anume trebuie concepută ontologic această „raportare" ca legătură de ființă între cei doi.

§ 57. Conștiința în calitatea ei de chemare a grijii

Conștiința convoacă sinele *Dasein*-ului din pierderea acestuia în impersonalul „se". Sinele care a fost interpelat rămîne indeterminat și vid în privința a ceea ce el este. În primă instanță și cel mai adesea, *Dasein*-ul se înțelege pe sine și se explicitează pornind de la ființarea de care el se preocupă. Or, tocmai *acesta* este lucrul pe care chemarea îl lasă în urmă. Și totuși sinele este atins, fără echivoc și negreșit. Nu numai că cel interpelat este vizat de chemare „fără să fie luată în seamă persoana sa", dar și cel ce cheamă se menține într-o indeterminare ce nu poate fi trecută cu vederea. Întrebat de nume, stare, origine sau reputație, cel ce cheamă nu numai că refuză orice răspuns, dar el nu dă — cu toate că în chemarea lui el nu apare deghizat — nici cea mai mică posibilitate de a deveni familiar pentru o înțelegere a *Dasein*-ului orientată „mundan". Cel ce cheamă în chemare — și aceasta ține de caracterul său ca fenomen — îndepărtează pur și simplu de la sine orice putință de a deveni cunoscut.
[275] Este împotriva felului său de a fi de a se lăsa atras în considerații privitoare la el și în discuții despre el. Nu putem spune că indeterminarea care e specifică celui ce cheamă și imposibilitatea determinării lui nu înseamnă nimic; ele sînt o trăsătură distinctivă *pozitivă* a acestuia. Ele ne fac cunoscut că cel ce cheamă se contopește cu convocarea pe care ne-o adresează, că el nu vrea să fie *ascultat decît ca atare*, fără nici un comentariu în plus. Dar atunci nu ține tocmai de exigențele fenomenului ca întrebarea privitoare la identitatea celui ce cheamă să nu capete nici un răspuns? Desigur, dacă avem în vedere ascultarea existențielă a chemării factice a conștiinței, dar nu și atunci cînd e

vorba de analiza existențială a facticității chemării și a existențialității ascultării.

Însă este în genere necesar să ne punem în chip explicit întrebarea *cine anume* cheamă? Răspunsul la ea nu este oare tot atît de clar pentru *Dasein* pe cît este și răspunsul la întrebarea: cine anume este interpelat prin chemare? *În conștiință, D a s e i n-ul se cheamă pe el însuși.* În ascultarea factică a chemării, cel care cheamă poate să fie mai mult sau mai puțin înțeles. Totuși, din punct de vedere ontologic, răspunsul că *Dasein*-ul e *deopotrivă* cel ce cheamă și cel interpelat nu este defel suficient. Căci *Dasein*-ul, ca *Dasein* interpelat, nu *este* el oare altfel „prezent" decît ca atunci cînd cheamă? Oare nu putinței celei mai proprii de a fi sine îi revine rolul celui ce cheamă?

Chemarea tocmai că nu este nici plănuită, nici pregătită și nici împlinită cu bună știință *de către noi înșine*; niciodată nu se întîmplă așa. „Ceva" cheamă — și acel „ceva" cheamă împotriva așteptărilor noastre și în răspăr cu vrerea noastră. Pe de altă parte, chemarea — nu e nici o îndoială — nu vine de la altcineva care este cu mine în lume. Chemarea vine *din* mine și totuși *de dincolo* de mine.

Semnificația acestui fenomen nu trebuie înțeleasă greșit. Căci tot el a fost luat și ca punct de plecare pentru explicarea vocii conștiinței ca o forță străină care ar pătrunde în *Dasein*, dominîndu-l. Dacă împingem explicitarea mai departe în această direcție, vom ajunge să atribuim forței astfel stabilite un posesor sau să considerăm forța aceasta însăși ca pe o persoană care se face cunoscută (Dumnezeu). Alteori dimpotrivă, se încearcă respingerea acestei explicații a celui ce cheamă — în speță ca forță străină ce s-ar manifesta în *Dasein* — făcîndu-se totodată încercarea de a abate explicarea conștiinței în genere către un sens „biologic". Amîndouă aceste explicații trec mult prea repede peste fenomenul discutat aici. Acest mod de a proceda este facilitat grație unei teze călăuzitoare neexprimate și ontologic dogmatică: tot ceea ce *este* (și atunci și ceea ce se prezintă sub formă de chemare) trebuie să fie *ceva-simplu-prezent*; iar ceea ce nu se lasă dovedit obiectiv ca *simplă-prezență* — *nu este* defel.

Confruntați cu o asemenea metodologie pripită, se cuvine nu numai să fixăm în chip ferm datul acesta fenomenal — fap-

tul că eu primesc chemarea ca venind din mine și totodată de dincolo de mine —, ci deopotrivă să schițăm ontologic acest
[276] fenomen ca *aparținînd D a s e i n-ului*. Constituția existențială a *acestei* ființări este singura care poate să ofere firul călăuzitor pentru interpretarea felului de a fi al acelui „ceva" care cheamă.

Ne indică oare analiza de pînă acum a constituției de ființă a *Dasein*-ului o cale pentru a face ontologic inteligibil felul de a fi al celui ce cheamă și astfel, totodată, pe cel al chemării? Faptul că *nu eu* împlinesc în chip explicit chemarea și că mai curînd „ceva" cheamă nu ne îndreptățește să-l căutăm pe cel ce cheamă printre ființările care nu sînt de ordinul *Dasein*-ului. Totuși, *Dasein*-ul există întotdeauna factic. El nu se proiectează pe sine desprins fiind de orice reper, ci este determinat prin starea de aruncare, ca *factum* al ființării care el este. Fiind astfel determinat, el a fost de fiecare dată deja remis existenței și rămîne constant astfel. Însă facticitatea *Dasein*-ului este în chip esențial diferită de factualitatea unei ființări-simplu-prezente. *Dasein*-ul caracterizat prin existență nu se întîlnește pe el însuși ca pe ceva-simplu-prezent în interiorul lumii. Iar starea de aruncare, pe de altă parte, nu este atașată *Dasein*-ului ca o caracteristică inaccesibilă și, pentru existența sa, lipsită de orice însemnătate. Aruncat fiind, el este aruncat *în existență*. El există ca o ființare care „are de a fi" — așa cum este ea și cum ea poate să fie.

De ce anume, la nivel factic, *Dasein*-ul este — lucrul acesta ne rămîne ascuns; dar *faptul însuși „că el este"* — acesta este deschis, adică accesibil *Dasein*-ului. Starea de aruncare a ființării aparține stării de deschidere a locului-de-deschidere și se dezvăluie constant în situarea afectivă dintr-un moment sau altul. Aceasta îl aduce pe *Dasein*, în chip mai mult sau mai puțin explicit și autentic, față în față cu faptul „că el este și, ca ființarea care el este, el are de a fi la nivelul putinței sale de a fi". Însă, cel mai adesea, dispoziția afectivă *închide* starea de aruncare, *făcînd-o inaccesibilă*. *Dasein*-ul fuge din fața acesteia și se refugiază în comoditatea pretinsei libertăți a sinelui-impersonal. Fuga aceasta a fost caracterizată ca fugă din fața acelei stranietăți care determină în mod fundamental faptul-de-a-fi-în-lume al *Dasein*-ului individualizat. Stranietatea se dezvăluie propriu-zis în situarea afectivă fundamentală care e angoasa și, fiind starea

de deschidere cea mai elementară a *Dasein*-ului aruncat, ea aduce faptul-de-a-fi-în-lume al acestuia în fața nimicului lumii.* Iar în fața acestui nimic, *Dasein*-ul se angoasează, fiind cuprins de angoasa pentru putința sa de a fi cea mai proprie. *Dar nu cumva tocmai D a s e i n-ul acesta, situat afectiv în străfundul stranietății sale, este cel ce cheamă prin chemarea conștiinței?*

Nimic nu pare să contrazică acest lucru; în schimb, îl confirmă toate acele fenomene pe care le-am scos în evidență pînă acum pentru a caracteriza pe cel ce cheamă și chemarea sa.

În termeni de „lume", cel ce cheamă nu poate fi determinat prin *nimic* cînd e vorba de „cine"-le său. El este *Dasein*-ul în stranietatea sa, faptul-de-a-fi-în-lume originar și aruncat, înțeles ca neaflare-acasă, simplu fapt „că el este", nuditate pură, în nimicul lumii. Cel ce cheamă îi este nefamiliar sinelui-impersonal [277] cotidian — el este precum o voce *străină*. Ce ar putea să-i fie mai străin impersonalului „se", pierdut în „lumea" diversă a preocupării, decît sinele care s-a individualizat prin stranietate, aruncat în „nimic"? „Ceva" cheamă și totuși nu e nimic de ascultat, pe care urechea — exersată să asculte în sfera preocupării și mînată de curiozitate — să-l poată percepe pentru a-l spune mai departe și pentru a-l comenta în spațiul public. Însă ce ar putea *Dasein*-ul să relateze pornind de la stranietatea ființei sale aruncate? *Ce* altceva îi rămîne lui, în afară de propria-i putință-de-a-fi, cea care a fost dezvăluită prin angoasă? Cum altfel ar putea el să cheme, dacă nu sub forma convocării către această putință-de-a-fi, singura pe care el „o are ca miză"?

Chemarea nu relatează nici un eveniment și de asemenea ea cheamă fără ca vocea ei să se facă auzită. Chemarea vorbește în modul straniu al *tăcerii*. Și asta se întîmplă numai deoarece chemarea nu îl cheamă pe cel interpelat către flecăreala publică a impersonalului „se", ci *îl cheamă înapoi* din aceasta, *către discreția putinței sale de a fi, pe care o presupune existența*. Iar atunci cînd cel ce cheamă îl întîlnește pe cel interpelat, în ce anume oare

---

* *Das Nichts der Welt*, care nu este neantul, spațiul vid din care a fost evacuată orice prezență și orice subzistență, ci lumea plină de obiectele preocupării, dar care, prin angoasă, și-au pierdut semnificativitatea pe care le-o conferea menirea lor funcțională. Nimicul lumii are în vedere golirea lumii nu de obiecte, ci de sensuri. În angoasă, lucrurile „nu-mi mai spun nimic".

se întemeiază siguranța cu care el cheamă — siguranța lui rece, stranie și totuși nu de la sine înțeleasă —, dacă nu în faptul că *Dasein*-ul, care s-a individualizat prin stranietatea sa, este pentru el însuși ceva ce nu poate fi confundat cu nimic? Ce anume suprimă atît de radical posibilitatea ca *Dasein*-ul să se înțeleagă greșit pe sine și să se cunoască greșit, pornind de oriunde altundeva decît de la sine, dacă nu tocmai singurătatea ce se naște din faptul de a fi fost abandonat sieși?

Stranietatea este felul fundamental de a fi al faptului-de-a-fi-în-lume, chiar dacă în viața de fiecare zi el rămîne acoperit. *Dasein*-ul însuși cheamă — în calitatea lui de conștiință — din străfundul acestui fel de a fi. Acel „ceva mă cheamă" este un discurs privilegiat al *Dasein*-ului. Chemarea, a cărei tonalitate a fost modulată de angoasă, face cu putință, ea mai înainte de orice, ca *Dasein*-ul să se proiecteze pe sine către putința sa de a fi cea mai proprie. Chemarea conștiinței, înțeleasă existențial, face cunoscut, ea abia, ceea ce mai înainte[7] s-a limitat la a fi o simplă afirmație: stranietatea se ține pas cu pas pe urmele *Dasein*-ului și ea amenință pierderea acestuia în uitarea de sine.

Propoziția „*Dasein*-ul este deopotrivă cel ce cheamă și cel interpelat prin chemare" și-a pierdut acum caracterul formal vid și inerția înțelesului. *Conștiința ni se arată acum ca fiind chemarea grijii*: cel ce cheamă este *Dasein*-ul, angoasîndu-se în starea de aruncare (faptul-de-a-sălășlui-deja-în...) pentru putința sa de a fi. Cel interpelat este tocmai acest *Dasein*, convocat către putința sa de a fi cea mai proprie (înaintea-lui-însuși...). Iar prin interpelarea lui, *Dasein*-ul este convocat spre a ieși din căderea în impersonalul „se" (faptul-de-a-fi-deja-în-preajma lumii preocupării). Chemarea conștiinței, ceea ce înseamnă conștiința însăși,
[278] își are posibilitatea ontologică în faptul că *Dasein*-ul, în străfundul ființei sale, este grijă.

Astfel, nu este nevoie să recurgem la alte forțe decît cele ce rezidă în *Dasein*; căci recursul la ele nu numai că nu elucidează stranietatea chemării, ci mai degrabă o anihilează. În cele din urmă, rațiunea acestor „explicații" eronate ale conștiinței nu rezidă oare în faptul că privirea noastră *nu* a bătut *îndeajuns de*

---

[7] Cf. § 40, p. [189].

departe pentru a fixa conținutul fenomenal al chemării și că, în mod tacit, *Dasein*-ului i s-a dat o determinare ontologică aleasă la întîmplare, care se dovedește a fi în fapt o indeterminare? De ce să recurgem la forțe străine cîtă vreme nu ne-am asigurat că de la bun început analiza noastră nu a *subevaluat* ființa *Dasein*-ului, cu alte cuvinte că nu a postulat-o pe aceasta ca pe un subiect lipsit de orice relief, prevăzut cu capacitate de cunoaștere și survenind într-un chip sau altul?

Și totuși, dacă cel ce cheamă — care, atunci cînd privim din punctul de vedere al lumii, este „nimeni" — este explicitat ca și cum ar fi o forță anumită, se lasă impresia că am avea de-a face cu o recunoaștere nepărtinitoare a unui „dat obiectiv". Însă, considerate lucrurile cum trebuie, această explicitare nu este altceva decît o fugă din fața conștiinței, un subterfugiu al *Dasein*-ului, la care el recurge pentru a se îndepărta pe furiș de peretele subțire care, ca să spunem astfel, desparte impersonalul „se" de stranietatea ființei *Dasein*-ului. Această explicitare a conștiinței pretinde că recunoaște în chemare o voce a cărei obligativitate este „universală" și care nu este „doar subiectivă". Mai mult, această conștiință „universală" este ridicată la rangul unei „conștiințe a umanității" care, potrivit caracterului ei fenomenal, este „ceva impersonal" (*es*) și un „nimeni", și care totuși, deși e lipsit de orice determinare, este prezent și vorbește, ca un atare nedeterminat, în „subiectul" individual.

Însă această „conștiință publică" — ce altceva este ea dacă nu tocmai vocea impersonalului „se"? Dacă *Dasein*-ul ajunge la inventarea suspectă a unei „conștiințe a umanității", lucrul nu se petrece decît *deoarece* conștiința, în temeiul și în esența ei, este *de fiecare dată a mea*. Și aceasta nu numai în sensul că de fiecare dată putința-de-a-fi cea mai proprie este cea interpelată, ci deoarece chemarea vine din ființarea care sînt de fiecare dată eu însumi.

Prin interpretarea pe care noi o dăm celui ce cheamă și care ține seama nemijlocit de caracterul de fenomen al chemării, „forța" conștiinței nu este diminuată și făcută „pur subiectivă". Dimpotrivă: de-abia în felul acesta sînt eliberate caracterul inexorabil și univocitatea chemării. „Obiectivitatea" interpelării nu-și poate obține legitimitatea decît cu condiția ca interpretarea să-i lase

intactă „subiectivitatea" ei, care bineînțeles îi refuză sinelui-impersonal dominația sa.

[279] Totuși, interpretării conștiinței în sensul de chemare a grijii, așa cum a fost ea realizată aici, i se va opune această întrebare: poate fi oare susținută o explicitare a conștiinței care se îndepărtează într-o asemenea măsură de „experiența naturală"? Cum poate avea conștiința rolul *celui ce convoacă* înspre putința-de-a-fi cea mai proprie de vreme ce ea, în primă instanță și cel mai adesea, nu face decît să *admonesteze* și să *avertizeze*? Oare conștiința vorbește într-un chip atît de nedeterminat și vid despre o putință-de-a-fi prin excelență proprie sau, dimpotrivă, într-un chip determinat și concret, despre greșelile și scăpările trecute sau despre cele care ne stau în față? Interpelarea de care vorbim vine din conștiința *„încărcată"* sau din cea *„împăcată cu sine"*? Poate conștiința în genere să dea ceva pozitiv? Nu funcționează ea mai degrabă doar critic?

Îndreptățirea unor astfel de rezerve nu poate fi contestată. Avem dreptul să cerem ca, atunci cînd e vorba de o interpretare a conștiinței, să putem „cu toții" recunoaște în ea fenomenul aflat aici în discuție, așa cum este el cunoscut în viața de zi cu zi. Și totuși, a satisface această cerință nu înseamnă, iarăși, să recunoști că înțelegerea ontică obișnuită a conștiinței este instanța supremă pentru o interpretare ontologică. Însă, pe de altă parte, rezervele de care am pomenit mai sus sînt premature cîtă vreme analiza conștiinței, pe care ele o contestă, nu și-a atins încă scopul. Pînă acum nu am făcut decît să încercăm un singur lucru: să reorientăm conștiința *ca fenomen al D a s e i n-ului* către constituția ontologică a acestei ființări. Ceea ce de altminteri ne-a servit ca pregătire pentru sarcina de a face conștiința inteligibilă ca *o atestare* — în *Dasein*-ul însuși — *a putinței sale de a fi celei mai proprii.*

Însă ceea ce conștiința atestă își va primi pe de-a-ntregul determinarea abia atunci cînd vom fi delimitat cu o limpezime suficientă caracterul acelei *ascultări* care corespunde în chip genuin chemării. Înțelegerea *autentică*, aceea care „urmează" chemarea, nu este o simplă adăugire care vine să se lipească la fenomenul conștiinței, un proces care poate tot atît de bine să survină sau nu. Numai *pornind de la* o înțelegere a interpelării și *o dată*

cu ea poate fi sesizată, în deplinătatea ei, conștiința, așa cum este ea trăită. Dacă de fiecare dată cel ce cheamă și cel interpelat sînt *ei înșiși în același timp Dasein*-ul propriu, atunci în orice nemaiascultare a chemării, în orice greșită ascultare *de sine* rezidă *un anumit fel de a fi* al *Dasein*-ului. O chemare care să plutească desprinsă de orice, o chemare din care „să nu rezulte nimic" este, din punct de vedere existențial, o pură ficțiune. „Că *nimic* nu rezultă" înseamnă, la nivelul *Dasein*-ului, ceva *pozitiv*.

Astfel, abia analiza înțelegerii interpelării poate să conducă la discutarea explicită a *ceea ce chemarea dă de înțeles*. Însă abia o dată cu precedenta caracterizare ontologică generală a conștiinței este dată posibilitatea de a concepe existențial acel „vinovat!" **[280]** pe care îl strigă conștiința. Toate experiențele conștiinței și toate explicitările ei cad de acord asupra acestui lucru: „vocea" conștiinței vorbește pînă la urmă despre „vină".

§ 58. *Înțelegerea interpelării și vina*

Pentru a surprinde ca fenomen ceea ce este ascultat o dată cu înțelegerea interpelării, se cuvine să ne întoarcem încă o dată la interpelare. Interpelarea sinelui-impersonal înseamnă convocare a sinelui celui mai propriu către putința sa de a fi, și anume în calitatea lui de *Dasein*, ceea ce înseamnă ca fapt-de-a-fi-în-lume prins în preocupare și ca fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți. De aceea, interpretarea existențială a acelui ceva către care chemarea convoacă nu poate să-și propună să delimiteze vreo posibilitate concretă și singulară de existență, cel puțin atîta vreme cît înțelegem cum trebuie posibilitățile și sarcinile metodologice pe care o atare interpretare le presupune. Ceea ce poate fi și se vrea stabilit nu e defel ceea ce, la nivel existențiel, este spus în chemare pentru fiecare *Dasein* separat, ci ceea ce *ține* de *condiția existențială de posibilitate* a putinței-de-a-fi, care e de fiecare dată una factic-existențielă.

Înțelegerea care ascultă în chip existențiel chemarea e cu atît mai autentică cu cît *Dasein*-ul, atunci cînd ascultă și înțelege faptul că *el* este interpelat, este mai mult desprins de orice relație [cu un alt *Dasein*], așadar cu cît mai puțin sensul chemării este pervertit de ceea ce se spune îndeobște sau de ceea ce se cade și trece

drept cuvenit. Și ce anume este în chip esențial conținut în interpelare atunci cînd e înțeleasă autentic? Ce anume, de fiecare dată, ne este *dat* de înțeles în chip esențial prin chemare, chiar dacă, la nivel factic, acest ceva nu este întotdeauna înțeles.

Am răspuns deja la această întrebare atunci cînd am avansat următoarea teză: chemarea nu „spune" *nimic* despre care să se poată discuta, ea nu ne informează într-o privință sau alta. Chemarea trimite *înainte, către* putința-de-a-fi a *Dasein*-ului și ea face astfel în calitatea ei de chemare ivită *din* stranietate. Cel ce cheamă este, ce-i drept, indeterminat; însă „de unde"-le din care el cheamă nu rămîne indiferent pentru chemarea ca atare. Acest „de unde" — stranietatea individualizării aruncate — se face la rîndu-i auzit în chemare, adică este la rîndul lui deschis. În chemarea-înainte către ceva, „de unde"-le acestei chemări este acel „încotro" al chemării-înapoi. Chemarea nu ne dă de înțeles o putință-de-a-fi ideală sau generală; el o deschide pe aceasta ca putință-de-a-fi de fiecare dată individualizată pentru fiecare *Dasein* în parte. Caracterul de deschidere care este propriu chemării nu poate fi pe deplin determinat atîta vreme cît noi nu înțelegem chemarea ca pe ceva care cheamă înapoi chemîndu-ne înainte. Abia atunci cînd ne luăm ca reper chemarea astfel concepută putem să ne întrebăm *ce anume* dă ea de înțeles.

Dar oare întrebarea privitoare la conținutul chemării nu-și află un răspuns mai lesne și mai sigur dacă trimitem „pur și simplu" la ceea ce îndeobște ajungem sau nu să ascultăm în orice
[281] experiență de ordinul conștiinței, în speță fie că această chemare îl interpelează pe *Dasein* ca „fiind vinovat", fie, precum în cazul conștiinței care avertizează, ea trimite la un posibil „a fi vinovat", fie, în sfîrșit, ea atestă, ca atunci cînd e vorba de conștiința „împăcată cu sine", că „nu te știi vinovat cu nimic"? Desigur, așa ar fi, dacă acest „a fi vinovat" pe care îl experimentăm cu toții „la fel" n-ar fi atît de diferit determinat în toate experiențele de ordinul conștiinței și în toate explicitările pe care i le dăm. Și chiar dacă sensul acestui „vinovat" ar putea fi conceput la unison, *conceptul existențial* al acestui fapt-de-a-fi-vinovat tot ar continua să rămînă obscur. Dacă, totuși, *Dasein*-ul își adresează sieși verdictul „vinovat", de unde ar putea el să extragă ideea vinii dacă nu dintr-o interpretare a ființei *Dasein*-ului? Și totuși,

întrebarea reapare: *cine spune cum anume sîntem vinovați și ce înseamnă „vină"?* Ideea de vină nu poate fi plăsmuită arbitrar și impusă *Dasein*-ului cu forța. Însă dacă o înțelegere a esenței vinii în genere este posibilă, atunci această posibilitate trebuie să fie prefigurată în *Dasein*. Cum ajungem noi să găsim o cale care să ne conducă la dezvăluirea fenomenului? Orice cercetare ontologică a unor fenomene precum vina, conștiința, moartea trebuie să-și ia ca punct de plecare tocmai ceea ce „spune" în privința lor *Dasein*-ul la nivelul său cotidian de explicitare. Felul de a fi al *Dasein*-ului în starea sa de cădere implică totodată că explicitarea pe care el o face este cel mai adesea „orientată" *neautentic* și nu atinge „esența", deoarece problematica ontologică adecvată originar îi rămîne *Dasein*-ului străină. Însă de fiecare dată cînd privim greșit lucrurile, ne este dată în același timp o indicație asupra „ideii" originare a fenomenului în discuție. De unde luăm noi criteriul pentru sensul existențial originar al lui „vinovat"? De unde, dacă nu din faptul că acest „vinovat" apare ca predicat al lui „eu sînt"? Oare ceea ce este înțeles ca „vină" într-o explicitare neautentică se află în ființa *Dasein*-ului ca atare, și asta în așa fel încît *Dasein*-ul, atîta vreme cît există factic, *este* și vinovat?

De aceea, atunci cînd invocăm acel „vinovat!" care se face auzit de către fiecare, noi sîntem încă departe de a răspunde la întrebarea privitoare la sensul existențial al conținutului chemării. Acest conținut trebuie mai întîi să ajungă la concept, dacă vrem să înțelegem ce anume înseamnă acel „vinovat!" care ne este strigat, dacă vrem să înțelegem de ce și cum anume ajunge el să fie pervertit în privința semnificației sale prin explicitarea cotidiană.

Nivelul cotidian de înțelegere ia „faptul-de-a-fi-vinovat" (*Schuldigsein*) în sensul de „a fi dator" (*schulden*), de „a avea o datorie la cineva"*. Trebuie să-i dăm altuia ceva înapoi, ceva pe care el e îndreptățit să ni-l ceară. Acest „fapt-de-a-fi-vinovat" înțeles ca *„a fi dator"* (*Schulden haben*) este un mod al faptului de a fi laolaltă cu ceilalți în cîmpul preocupării înțelese ca a face rost de ceva sau ca a aduce ceva. Alte moduri ale unei astfel

---

* În limba germană, *schuldig* înseamnă deopotrivă „dator" și „vinovat". Toată analiza lui Heidegger va specula o situație lingvistică pe care limba română nu o cunoaște.

de preocupări sînt: sustragerea, luarea cu împrumut, reținerea a ceva, luarea pur și simplu, furtul — așadar știrbirea, într-un fel sau altul, a dreptului pe care cineva îl are în privința bunu-
[282] rilor sale. Acest fapt-de-a-fi vinovat stă în relație cu *obiectul posibil al preocupării noastre.*

Faptul-de-a-fi-vinovat are apoi și o altă semnificație, aceea de *„a purta vina pentru ceva"* (*schuld sein an*), în speță de a fi cauza sau autorul a ceva sau, de asemenea, de „a fi ocazia" pentru ceva. În sensul acestui „a purta vina pentru ceva", poți „să fii vinovat" fără să „datorezi" ceva altuia sau fără să devii „dator". Invers, poți foarte bine să-i datorezi ceva altuia fără ca tu însuți să ai vreo vină. Căci un altul poate „să se îndatoreze" pe lîngă cineva „pentru mine".

Aceste semnificații obișnuite ale faptului-de-a-fi-vinovat — „a fi dator cuiva" și „a purta vina pentru ceva" — se pot combina și pot să determine un comportament pe care îl numim *„a se face vinovat"*; fiind răspunzător pentru o datorie, poți leza un drept și poți deveni pasibil de pedeapsă. Nu este totuși obligatoriu ca cererea pe care nu o satisfaci să se refere la o proprietate; ea poate fi una care reglementează conviețuirea noastră în spațiul public. „A se face vinovat" prin lezarea unui drept — așa cum tocmai am arătat — poate să aibă însă în același timp caracterul unui *„a te face vinovat față de altul"*. Aceasta se petrece nu prin lezarea dreptului ca atare, ci prin aceea că port vina pentru faptul că existența altuia este primejduită, că ea s-a rătăcit sau chiar s-a distrus. Acest „a te face vinovat față de altul" este posibil fără ca vreo lege „publică" să fie lezată. Conceptul formal al faptului-de-a-fi-vinovat în sensul de a te fi făcut vinovat față de altul poate atunci să fie determinat astfel: *a-fi-temeiul* unei carențe în *Dasein*-ul altuia, și asta în așa fel încît acest a-fi-temei să se determine el însuși ca o „carență" pornind de la acel ceva pentru care el stă ca temei. Acest caracter de carență constă în a nu satisface o exigență care decurge din faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, specific existenței.

Nu e cazul să ne întrebăm aici cum anume iau naștere astfel de exigențe și cum anume trebuie conceput caracterul lor de exigență și de lege pornind de la felul în care ele iau naștere. În orice caz, *faptul-de-a-fi-vinovat*, potrivit ultimului sens de care

am vorbit — acela de lezare a unei „exigențe morale" —, reprezintă *un fel de a fi al D a s e i n-ului*. Acest lucru este desigur valabil și pentru faptul-de-a-fi-vinovat înțeles ca „a se face pasibil de o pedeapsă", și ca „a fi dator", și pentru orice fel de „a purta vina pentru ceva". Toate acestea sînt, la rîndul lor, comportamente ale *Dasein*-ului. Nu vom spune mare lucru afirmînd că a fi „încărcat cu o vină morală" este o „calitate" a *Dasein*-ului. Dimpotrivă, în felul acesta devine evident doar faptul că o asemenea caracterizare nu e cîtuși de puțin suficientă pentru a delimita ontologic o astfel de „determinație de ființă" a *Dasein*-ului de comportamentele tocmai amintite. De altminteri, din punct de vedere ontologic, nici conceptul de vină morală nu este cîtuși de puțin clarificat; așa se face că au putut să se impună și să rămînă dominante explicitări ale acestui fenomen care includ [283] în conceptul lor ideea de culpabilitate, ba chiar pe cea de a fi dator cuiva, sau care chiar determină acest concept pornind de la astfel de idei. Însă în felul acesta determinația „vinovat" este din nou împinsă în domeniul preocupării înțelese ca lichidare a unei datorii, care readuce lucrurile în ordine.

Fenomenul de vină, care nu are neapărat legătură cu „faptul-de-a-fi-dator" și cu lezarea unui drept, poate fi clarificat numai dacă în prealabil este cercetat temeinic *faptul-de-a-fi*-vinovat al *Dasein*-ului, adică dacă ideea de „vinovat" este concepută pornind de la felul de a fi al *Dasein*-ului.

Pentru a atinge acest scop, ideea de „vinovat" trebuie *formalizată* pînă într-atît încît acele fenomene obișnuite de vină care sînt legate de faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți din sfera preocupării *să iasă din discuție*. Nu e de ajuns numai ca ideea de vină să fie scoasă din domeniul preocupării în care e vorba de lichidarea unei datorii, ci ea trebuie să fie detașată de relația cu orice imperativ și lege pe care, încălcîndu-le, ne-am încărca cu o vină. Căci și în cazul acestora vina continuă să fie determinată în chip necesar ca o *carență*, ca absență a ceva care îndeobște trebuie și poate să fie prezent. Însă a lipsi trimite la negativul simplei-prezențe. Carența înțeleasă ca non-simplă-prezență a ceva ce s-ar fi cuvenit să fie împlinit este o determinare de ființă a ființării-simplu-prezente. În schimb, prin chiar esența ei, existenței nu-i poate lipsi nimic, și aceasta nu pentru că ea ar fi desă-

vîrșită, ci deoarece caracterul ei de ființă rămîne diferit de orice simplă-prezență.

Și totuși, în ideea de „vinovat" rezidă caracterul de „*nu*". Dacă determinația de „vinovat" este ceva care trebuie să poată să determine existența, atunci apare următoarea problemă ontologică: aceea de a lămuri din punct de vedere existențial *caracterul de „nu"* al acestui „nu". În plus, în ideea de „vinovat" intră ceea ce este exprimat în chip nediferențiat prin conceptul de vină înțeles ca „a purta vina pentru ceva": faptul-de-a-fi-temei-pentru... De aceea, ideea formal-existențială de „vinovat" o determinăm în felul următor: a-fi-temei pentru o ființă determinată printr-un „nu" — ceea ce înseamnă *a-fi-temei al unei nimicnicități*. Dacă ideea de „*nu*", conținută în conceptul de vină înțeles existențial, exclude raportarea la ceva-simplu-prezent care este posibil sau care face obiectul unei exigențe și dacă *Dasein*-ul, așadar, nu poate fi nicicum măsurat cu măsura a ceva-simplu-prezent sau a unui lucru dotat cu valoare, deci cu măsura a ceva care nu este *Dasein*-ul însuși sau care nu este în modul *său* de a fi — adică în modul *existenței* —, atunci dispare și posibilitatea ca, prin recurs la faptul-de-a-fi-temei pentru o carență, să socotim deopotrivă ființarea însăși ce stă drept temei ca pe ceva care ar fi „carent". Nu putem pur și simplu ca, pornind de la o carență a cărei cauză este *Dasein*-ul, adică de la neîmpli-
[284] nirea unei exigențe, să vorbim retroactiv despre caracterul de carență al „cauzei". Faptul-de-a-fi-temei-pentru-ceva nu trebuie neapărat să aibă același caracter de „nu" precum acel privativ care își are temeiul în el și care izvorăște din el. Temeiul nu are nevoie să-și dobîndească nimicnicitatea pornind de la acel ceva pe care el îl întemeiază. Dar atunci aceasta înseamnă: *faptul-de-a-fi-vinovat nu rezultă dintr-o vinovăție anume, ci invers, vinovăția aceasta devine posibilă abia „pe temeiul" unui fapt-de-a-fi-vinovat originar*. Dar poate oare ceva de felul acesta să fie pus în evidență în ființa *Dasein*-ului și cum anume este el în genere posibil din punct de vedere existențial?

Ființa *Dasein*-ului este grija. Ea cuprinde în sine facticitatea (starea de aruncare), existența (proiectul) și căderea. Ființînd, *Dasein*-ul este aruncat; el *nu* s-a adus cu de la sine putere în locul său de deschidere. Ființînd, el este determinat ca putin-

ță-de-a-fi care își aparține ei înseși și care totuși *nu* s-a dat, ca ea însăși, ei înseși. Existînd, *Dasein*-ul nu ajunge niciodată în spatele stării sale de aruncare, în așa fel încît el să poată elibera — pornind de fiecare dată de la *al său fapt-de-a-fi*-sine — acest „fapt că el este și că are de a fi" și să-l conducă apoi pe acesta în locul-de-deschidere. Însă starea de aruncare nu se află în spatele lui ca un eveniment care să i se fi întîmplat inițial *Dasein*-ului, ca un eveniment care să se fi petrecut factual și care apoi să se fi desprins de el, rămînînd în urmă; dimpotrivă, ca grijă, *Dasein-ul este* în chip constant — cîtă vreme este — propriul său „fapt că el este". *Fiind această ființare* — căreia el îi este remis și singura prin care el poate să existe ca ființarea care el este — el *este*, prin aceea că *există*, temeiul propriei putințe-de-a-fi. Deși *nu el însuși* a pus temeiul, el odihnește în greutatea acestuia, care, prin dispoziția lui afectivă, îi devine manifestă ca povară.

Și în ce fel *este Dasein*-ul acest temei aruncat? Numai prin aceea că el se proiectează către posibilitățile în care el este aruncat. Sinele, care, ca atare, are de a-și pune temeiul de sine însuși, nu poate *niciodată* să ia acest temei în stăpînirea sa și totuși, prin aceea că există, el trebuie să preia faptul-de-a-fi-temei. A fi propriul său temei aruncat este tocmai putința-de-a-fi, cea pe care grija o „are ca miză".

Ființînd-ca-temei, adică existînd ca aruncat, *Dasein*-ul rămîne permanent în spatele posibilităților sale. El nu este niciodată existent *înaintea* temeiului său, ci de fiecare dată doar *pornind de la el* și *fiind acest temei*. Astfel, faptul-de-a-fi-temei înseamnă: a nu avea *niciodată* în stăpînire, din temeiul ei, ființa ta cea mai proprie. Acest „*nu*" aparține sensului existențial al stării de aruncare. Ființînd-ca-temei, acest „nu" însuși *este* o nimicnicitate de sine însuși. Nimicnicitate nu înseamnă defel non-simplă-prezență, non-subzistență, ci are în vedere un „nu" care vine să constituie această *ființă* a *Dasein*-ului, starea sa de aruncare. Caracterul de „nu" al acestui „nu" se determină existențial astfel: *sine* fiind, *Dasein*-ul este ființare aruncată *ca* sine. El a fost *des-prins* din temei *nu prin* el însuși, ci *către* el însuși, pentru a **[285]**
fi *chiar acest temei*. Dacă *Dasein*-ul este el însuși temeiul ființei sale, el nu este în sensul că acest temei ia naștere abia din proiectul propriu, ci el, ca fapt-de-a-fi-sine, este *ființa* temeiului. Acest

temei nu este niciodată altceva decît temeiul unei ființări a cărei ființă are să preia asupră-și faptul-de-a-fi-temei.

Tocmai pentru că este existență, *Dasein*-ul este temeiul său, adică în așa fel încît el se înțelege pornind de la posibilități și, înțelegîndu-se astfel, el este ființarea aruncată. Însă acest lucru implică faptul că, avînd o putință-de-a-fi, el se află de fiecare dată într-o posibilitate sau alta: în mod constant el *nu* este o alta și el a renunțat la ea în proiectul lui existențiel. Ca unul de fiecare dată aruncat, proiectul nu este determinat doar prin nimicnicitatea (*Nichtigkeit*) faptului-de-a-fi-temei, ci, *ca proiect*, el este el însuși în chip esențial *nimicnic* (*nichtig*). Să nu credem însă că prin acest mod de a-l determina avem în vedere o proprietate ontică precum „fără succes" sau „fără valoare", ci avem în vedere un constitutiv existențial al structurii de ființă a proiectării. Nimicnicitatea avută în vedere aparține *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-liber pentru posibilitățile sale existențiele. Însă libertatea *este* doar prin alegerea unei singure posibilități, adică prin acceptarea faptului de a nu fi ales altele și, mai mult, de a nu fi putut alege altele.

În structura stării de aruncare, precum și în aceea a proiectului, rezidă în chip esențial o nimicnicitate. Această nimicnicitate este temeiul pentru posibilitatea nimicnicității *Dasein*-ului *ne*autentic aflat în cădere, adică așa cum este el din capul locului și de fiecare dată la nivel factic. *Grija însăși este, așadar, în esența ei, străbătută de la un cap la altul de nimicnicitate*. Astfel, grija — ființa *Dasein*-ului — înseamnă, ca proiect aruncat: a-fi-temei (nimicnic) al unei nimicnicități. Ceea ce înseamnă: *D a s e i n-ul este ca atare vinovat* dacă determinarea existențială formală a vinii ca fapt-de-a-fi-temei al unei nimicnicități este într-adevăr îndreptățită.

Nimicnicitatea existențială nu are cîtuși de puțin caracterul unei privațiuni, al unei carențe în raport cu un ideal pe care *Dasein*-ul și l-a fixat, dar pe care nu reușește să-l atingă; dimpotrivă, ființa acestei ființări — *înaintea* a tot ceea ce ea poate proiecta și cel mai adesea realiza — este, *ca proiectare*, din capul locului nimicnică. Această nimicnicitate nu este, astfel, ceva care apare doar ocazional în *Dasein*, pentru a-l însoți ca o calitate sumbră, pe care *Dasein*-ul, dacă ar progresa îndeajuns, ar putea s-o elimine.

Și totuși, *sensul ontologic al negativității* (*Nichtheit*) pe care o implică nimicnicitatea (*Nichtigkeit*) existențială rămîne încă obscur. Însă acest lucru e valabil și în ce privește *esența ontologică a „nu"-ului în genere*. Ce-i drept, ontologia și logica au cerut mult de la „nu" și, într-o anumită măsură, au făcut vizibile posibilitățile sale, fără ca în felul acesta să-l fi dezvăluit ontologic pe el însuși. Ontologia a dat pur și simplu peste „nu" și s-a folosit de el. Însă este atunci de la sine înțeles că orice „nu" semnifică un negativ în sensul unei carențe? Este oare pozitivitatea lui epuizată prin faptul că el este doar „elementul de trecere"? Cum se face că orice dialectică își află refugiul în negație, fără însă ca ea să poată întemeia negația *însăși* în chip dialectic sau măcar să o fixeze *ca problemă*? A fost vreodată ridicată la rangul de problemă *originea ontologică* a negativității sau, *înainte de asta*, au fost măcar căutate *condițiile* pe temeiul cărora problema „nu"-ului, a negativității și a posibilității sale să poată fi pusă? Și cum altcumva ar putea fi găsite aceste condiții *dacă nu prin clarificarea tematică a sensului ființei în genere*? [286]

De altminteri, conceptele de privațiune și carență — care, în plus, sînt destul de puțin limpezi — se dovedesc deja a fi insuficiente cînd e vorba de interpretarea ontologică a fenomenului de vină, chiar dacă ele permit, de îndată ce sînt concepute satisfăcător din punct de vedere formal, o vastă utilizare. Nicicînd nu ne putem apropia mai puțin de fenomenul existențial al vinii decît atunci cînd ne luăm ca reper ideea de rău, de *malum*, înțeles ca *privatio boni*. Și asta deoarece *bonum* și privația sa provin amîndouă din ontologia *ființării-simplu-prezente*, din aceeași ontologie care se aplică la ideea de „valoare", „dedusă" din această ființare.

Nu numai că ființarea a cărei ființă este grija poate să se încarce cu o vină factică, ci ea *este*, în temeiul ființei ei, vinovată; iar acest fapt-de-a-fi-vinovat este cel care dă, el în primul rînd, condiția ontologică ce face ca *Dasein*-ul, existînd factic, să fie vinovat. Acest fapt-de-a-fi-vinovat care ține de esența *Dasein*-ului este, tot atît de originar, condiția existențială de posibilitate pentru binele și răul „moral", adică pentru moralitate în genere și pentru formele pe care ea le poate lua la nivel factic. Faptul-de-a-fi-vinovat originar nu poate fi determinat prin moralitate, deoarece aceasta îl presupune deja pentru ea însăși.

Însă care experiență anume pledează pentru acest originar fapt-de-a-fi-vinovat al *Dasein*-ului? Să nu uităm că putem să ne punem întrebarea și altfel: oare vina nu „este" „prezentă" decît dacă o conștiință a vinii este trează? Sau nu cumva tocmai în faptul că vina „doarme" se face cunoscut faptul-de-a-fi-vinovat originar? Că acesta, în primă instanță și cel mai adesea, rămîne ne-deschis, că el este ținut închis prin ființa căzută a *Dasein*-ului, acest fapt nu face decît să *dezvăluie* nimicnicitatea amintită. Faptul-de-*a-fi*-vinovat este mai originar decît orice *cunoaștere* a lui. Și numai deoarece *Dasein*-ul este vinovat în temeiul ființei sale și — aruncat fiind și căzut — el se închide lui însuși, numai de aceea este posibilă conștiința, dacă e adevărat că prin chemare ne este dat în fond de înțeles *acest fapt-de-a-fi-vinovat*.

Chemarea este chemare a grijii. Faptul-de-a-fi-vinovat constituie acea ființă pe care o numim grijă. În stranietate, *Dasein*-ul [287] stă în chip originar în uniune cu el însuși. Stranietatea aduce această ființare în fața nimicnicității sale nedeghizate, care aparține posibilității putinței sale de a fi cea mai proprie. În măsura în care *Dasein*-ul — ca grijă — are ca miză ființa sa, el, ca un impersonal „se" care este factic-căzut, se convoacă pe sine — pornind de la stranietate — către putința sa de a fi. Chemarea este chemare-înapoi care cheamă înainte; *înainte*: în posibilitatea de a-și asuma el însuși, existînd, ființarea aruncată care el este; *înapoi*: în starea de aruncare, pentru a înțelege această stare de aruncare ca temei nimicnic pe care el are a și-l asuma în existență. Chemarea-înapoi care cheamă înainte, proprie conștiinței, îi dă *Dasein*-ului de înțeles că el — temei nimicnic al proiectului său nimicnic, stînd ferm în posibilitatea ființei sale — trebuie să se aducă pe sine înapoi, către el însuși, din pierderea în impersonalul „se", cu alte cuvinte ea îi dă de înțeles că *este vinovat*.

S-ar putea însă părea că ceea ce *Dasein*-ul dă de înțeles în felul acesta ar fi totuși o informație despre el însuși. Și că ascultarea care corespunde unei astfel de chemări ar fi o *luare la cunoștință* a faptului că „ești vinovat". Însă dacă această chemare trebuie să aibă caracterul convocării, atunci felul acesta de a explicita conștiința nu duce oare la o totală pervertire a funcției ei? Convocarea către acest a-fi-vinovat nu înseamnă convocare către a face răul?

Nici cea mai forțată interpretare nu ar putea impune conștiinței un astfel de sens al chemării. Însă atunci ce vrea să însemne „convocarea către faptul-de-a-fi-vinovat"?

Sensul chemării devine limpede dacă înțelegerea, în loc să pună la bază conceptul derivat de vină în sensul vinovăției „născute" din comiterea sau din neglijarea a ceva, rămîne la sensul existențial al faptului-de-a-fi-vinovat. O astfel de cerință nu este defel arbitrară dacă acea chemare a conștiinței, care vine din *Dasein*-ul însuși, se orientează exclusiv către această ființare. Însă dacă așa stau lucrurile, convocarea către faptul-de-a-fi-vinovat înseamnă o chemare-înainte către putința-de-a-fi care sînt eu, de fiecare dată deja, ca *Dasein*. Această ființare nu are nevoie să se încarce mai întîi cu o „vină", ca urmare a comiterii unor greșeli sau ca urmare a unei neglijențe; ea trebuie doar să fie „vinovată" — „vinovată" așa cum este ea —, adică *să fie vinovată în chip autentic*.

Ascultarea corectă a interpelării este atunci totuna cu a avea o înțelegere de sine în putința sa de a fi cea mai proprie, adică totuna cu proiectarea de sine către putința autentică și *cea mai proprie* de a deveni vinovat. Cînd, pe linia înțelegerii, *Dasein*-ul se lasă chemat înainte către această posibilitate, acest lucru implică în sine faptul că el *devine liber* pentru chemare: el este pregătit pentru putința-de-a-fi interpelat. Înțelegînd chemarea, *Dasein*-ul *ascultă de posibilitatea sa de existență cea mai proprie*. El s-a ales pe sine însuși.

Prin această alegere, *Dasein*-ul își face posibil al său fapt-de-a-fi-vinovat cel mai propriu, acela care sinelui-impersonal îi **[288]**
rămîne închis și inaccesibil. Simțul comun al impersonalului „se" cunoaște doar satisfacerea sau nesatisfacerea regulii curente și a normei publice. El se răfuiește cu cei care le încalcă și urmărește compensații. De faptul-de-a-fi-vinovat cel mai propriu el pare să nu aibă cunoștință și aceasta tocmai pentru a putea să vorbească mai aprig despre „greșelile comise". Însă prin interpelare, sinele-impersonal este interpelat către faptul-de-a-fi-vinovat cel mai propriu al sinelui. A înțelege chemarea înseamnă a alege — dar nu a alege conștiința care, ca atare, nu poate fi aleasă. Ceea ce este ales este faptul-de-*a-avea*-conștiință ca fapt-de-a-fi-liber pentru faptul-de-a-fi-vinovat cel mai propriu. *A înțelege interpelarea* înseamnă: *a-vrea-să-ai-conștiință*.

Acest lucru nu înseamnă a vrea să ai o „conștiință împăcată" și, cu atît mai puțin, o provocare voluntară a „chemării", ci pur și simplu înseamnă să fii pregătit pentru a fi interpelat. Voința-de-a-avea-conștiință este tot atît de departe de căutarea vinovățiilor factice pe cît de departe este de tendința de *eliberare* de vină în sensul esențial al lui „a fi vinovat".

Voința-de-a-avea-conștiință este, dimpotrivă, premisa existențielă cea mai originară pentru a putea deveni în chip factic vinovat. Înțelegînd chemarea, *Dasein*-ul lasă *să acționeze în el* sinele cel mai propriu, pornind de la putința sa de a fi, cea pe care el a ales-o. Numai astfel poate el *să fie* răspunzător. La nivel factic însă, de fiecare dată cînd acționăm, noi o facem în chip necesar „în absența conștiinței", neîndrumați de ea, și aceasta nu doar pentru că nu evităm vinovăția morală factică, ci pentru că *Dasein*-ul, pe temeiul nimicnic al proiectării sale nimicnice, s-a făcut deja — prin faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți — vinovat față de ei. Astfel, voința-de-a-avea-conștiință devine asumarea acelei absențe esențiale a conștiinței, doar înlăuntrul acestei absențe subzistînd posibilitatea existențielă de *a fi* „bun".

Deși chemarea nu dă nici o informație, ea nu este totuși doar critică; ea este *pozitivă*, în măsura în care deschide putința-de-a-fi cea mai originară a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-vinovat. Astfel, conștiința ni se arată ca fiind o *atestare* care aparține ființei *Dasein*-ului și prin care conștiința îl cheamă pe *Dasein*-ul însuși pentru a-l pune în fața putinței sale de a fi celei mai proprii. Poate fi determinată existențial într-un chip mai concret putința-de-a-fi autentică astfel atestată? Numai că în prealabil se ridică o altă întrebare: o dată pusă în lumină o putință-de-a-fi care a fost atestată în *Dasein*-ul însuși, se poate oare pretinde că am obținut o evidență suficientă, atîta vreme cît continuăm să spunem, mirîndu-ne, că aici conștiința este interpretată unilateral, prin trimiterea ei la constituția *Dasein*-ului, și, mai mult, prin omiterea grăbită a tuturor datelor care-i sînt cunoscute explicitării obișnuite a conștiinței? Fenomenul conștiinței, așa cum este
[289] el „în chip real", mai poate fi oare întru cîtva recunoscut în interpretarea pe care i-am dat-o? N-am pus oare în joc un exces de ingeniozitate atunci cînd am dedus o idee a conștiinței pornind de la constituția de ființă a *Dasein*-ului?

Pasul final al interpretării conștiinței este delimitarea existențială a putinței autentice de a fi, cea care este atestată prin conștiință. Dacă vrem să asigurăm accesul la această ultimă etapă chiar și pentru înțelegerea obișnuită a conștiinței, trebuie atunci să demonstrăm în chip explicit legătura existentă între rezultatele obținute de analiza ontologică și experiențele cotidiene ale conștiinței.

§ 59. Interpretarea existențială a conștiinței și explicitarea obișnuită a conștiinței

Conștiința este chemarea grijii, provenită din stranietatea faptului-de-a-fi-în-lume, chemare care convoacă *Dasein*-ul către putința cea mai proprie de a fi vinovat. Voința-de-a-avea-conștiință s-a vădit a fi acea înțelegere care corespunde interpelării. Aceste două determinări nu pot fi lesne aduse în armonie cu explicitarea obișnuită a conștiinței. Ele chiar par să o contrazică. Dacă vorbim de o explicitare „obișnuită" a conștiinței, o facem fiindcă atunci cînd caracterizează acest fenomen și îi desemnează „funcția", explicitarea aceasta se oprește la ceea ce este *îndeobște* cunoscut drept conștiință și la felul în care îndeobște ea este sau nu urmată.

Este însă neapărat nevoie ca interpretarea ontologică să se acorde cu explicitarea obișnuită? Nu este aceasta din urmă, din principiu, ontologic suspectă? Dacă *Dasein*-ul, în primă instanță și cel mai adesea, se înțelege pe sine pornind de la ființarea de care el se preocupă și dacă el își explicitează toate comportamentele sale ca preocupare, atunci nu va explicita el, tocmai în modul căderii și al tendinței sale de a acoperi *acel* mod al ființei sale care, sub forma chemării, vine să-l tragă înapoi din starea de pierdere în grijile de tot felul cu care îl obligă să se confrunte impersonalul „se"? Cotidianitatea vede în *Dasein* o simplă ființare-la-îndemînă care intră în sfera preocupării, deci o ființare administrată și devenită obiect de calcul. „Viața" este o „afacere", indiferent dacă ea își acoperă sau nu costurile*.

---

* Cf. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung / Viața ca voință și reprezentare*, vol. II, cap. 46, „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens" / „Despre zădărnicia și suferința vieții".

Și astfel, în privința felului obișnuit de a fi al *Dasein*-ului nu există nici o garanție că explicitarea conștiinței care ia naștere din el și deopotrivă teoriile conștiinței care își iau ca reper acest fel de a fi au dobîndit orizontul ontologic adecvat pentru interpretarea pe care ele o pun în joc. Și totuși, chiar și experiența obișnuită a conștiinței trebuie pînă la urmă — în chip pre-ontologic, desigur — să întîlnească oarecum fenomenul. De aici rezultă două lucruri: explicitarea cotidiană a conștiinței, pe de o parte, nu poate trece drept criteriu ultim pentru „obiectivita-
[290] tea" unei analize ontologice. Pe de altă parte, o astfel de analiză nu are nici un drept să se situeze deasupra înțelegerii cotidiene a conștiinței și să treacă cu vederea teoriile antropologice, psihologice și teologice ale conștiinței, întemeiate pe această înțelegere. *Dacă* analiza existențială a scos în evidență fenomenul conștiinței în înrădăcinarea lui ontologică, atunci tocmai pornind de la această analiză trebuie să devină inteligibile explicitările obișnuite; și ele trebuie să devină inteligibile nu mai puțin în privința felului în care ele ratează fenomenul și în privința motivului pentru care ele ajung să-l acopere. Totuși, deoarece în contextul în care sînt puse în această lucrare problemele, analiza conștiinței nu stă decît în slujba întrebării ontologice fundamentale, caracterizarea legăturii care există între interpretarea existențială a conștiinței și explicitarea obișnuită a conștiinței trebuie să se mulțumească să indice problemele esențiale.

Explicitarea obișnuită a conștiinței ar putea obiecta că interpretarea pe care am dat-o conștiinței în calitatea ei de convocare a grijii către faptul-de-a-fi-vinovat trece cu vederea următoarele patru lucruri: 1. Faptul că, prin esența ei, conștiința are funcție critică. 2. Că, de fiecare dată, conștiința vorbește relativ la o faptă anume, care a fost împlinită sau voită. 3. Că „vocea" conștiinței, potrivit experienței, nu este niciodată atît de mult înrădăcinată în ființa *Dasein*-ului. 4. Că interpretarea expusă de noi nu ține cont de formele fundamentale ale fenomenului, de conștiința „încărcată" și de cea „împăcată cu sine", de conștiința care „mustră" și de cea care „avertizează".

Să începem discuția cu ultima dintre obiecțiile amintite. În toate explicitările date conștiinței, conștiința „încărcată", conștiința „răului făcut" e cea care are întîietate. Conștiința este primor-

dial una „a răului făcut". Prin aceasta ni se face cunoscut că orice experiență a conștiinței începe prin a experimenta ceva de tipul lui „a fi vinovat". Însă cum anume, prin această idee a conștiinței încărcate, se face cunoscut și este înțeles de către noi faptul-de-a-fi-rău? „Trăirile conștiinței" survin *după* ce fapta a fost — sau, dimpotrivă — n-a fost comisă. Vocea conștiinței vine în urma faptei și ea trimite la evenimentul petrecut prin care *Dasein*-ul s-a încărcat cu o vină. Dacă această conștiință face cunoscut un „fapt-de-a-fi-vinovat", atunci ea nu poate face aceasta convocîndu-ne către ceva, ci ca rememorare și trimitere la vina contractată.

Însă „faptul" acesta, al survenirii ulterioare a vocii conștiinței, face oare imposibil ca această chemare să fie, în fond, o chemare-înainte? Faptul că vocea este concepută ca punere în mișcare *ulterioară* a conștiinței nu aduce încă dovada unei înțelegeri originare a fenomenului conștiinței. Și dacă vinovăția factică n-ar fi decît ocazia pentru chemarea factică a conștiinței? Dacă interpretarea amintită a conștiinței „rele" se oprește la jumătatea drumului? Că lucrurile stau așa se vede pornind de la deținerea-prealabilă ontologică în care fenomenul este adus o dată cu această interpretare. Vocea conștiinței este ceva care apare la un moment dat și care, avîndu-și locul său în succesiunea trăi- [291] rilor simplu-prezente, vine în urma trăirii faptei. Însă nici chemarea, nici fapta comisă și nici vina cu care ne încărcăm nu sînt surveniri ce au caracterul a ceva-simplu-prezent în desfășurarea lui. Chemarea are felul de a fi al grijii. În ea, *Dasein*-ul „este" înaintea-lui-însuși și aceasta în așa fel încît, în același timp, el se orientează înapoi către starea sa de aruncare. Numai postulînd nemijlocit faptul că *Dasein*-ul este o înlănțuire de trăiri secvențiale avem posibilitatea să considerăm vocea conștiinței ca pe ceva ulterior, ca pe ceva care survine într-un tîrziu și, de aceea, ca pe ceva care în chip necesar trimite înapoi. Desigur, vocea cheamă înapoi, dar o face chemînd dincolo de fapta comisă, și anume înapoi către faptul-de-a-fi-vinovat în care am fost aruncați și care este „anterior" oricărei vinovății. Însă chemarea-înapoi cheamă deopotrivă înainte către *faptul-de-a-fi*-vinovat ca unul care trebuie surprins în existența proprie, astfel încît autenticul *fapt-de-a-fi*-vinovat, înțeles la nivel existențial, tocmai că „vine în urma" chemării și nu invers. Conștiința încărcată se reduce în fond în atît

de mică măsură la a fi doar o trimitere înapoi mustrătoare, încît mai degrabă, trimițînd înainte, ea cheamă înapoi în starea de aruncare. *Ordinea în care se succedă și se derulează trăirile nu ne dă structura fenomenală a faptului-de-a-exista.*

Dacă nu putem să ajungem la fenomenul originar în urma caracterizării conștiinței „încărcate", atunci cu atît mai puțin putem ajunge la el oprindu-ne la conștiința „împăcată cu sine", indiferent dacă o vom socoti pe aceasta ca pe o formă de sine stătătoare a conștiinței sau ca pe una în mod esențial fundată în cea „încărcată". Așa cum conștiința „rea" ar trebui să ne facă cunoscut un „fapt-de-a-fi-rău", la fel, cea „împăcată cu sine" ar trebui să ne facă cunoscut un „fapt-de-a-fi-bun" al *Dasein*-ului. E lesne de observat că în felul acesta conștiința, care pînă acum era „emanație a puterii divine", devine acum sluga fariseismului. Ea trebuie să-l facă pe om să-și spună: „sînt bun". Însă cine poate spune asta și cine mai puțin decît tocmai omul bun ar vrea să și-o confirme? Iar ceea ce iese la lumină din această consecință imposibilă a ideii de conștiință bună nu este decît faptul că ea, conștiința, trimite prin chemarea ei la un fapt-de-a-fi-vinovat.

Pentru a scăpa de această consecință, conștiința „împăcată cu sine" a fost interpretată ca privațiune a celei „încărcate" și a fost determinată apoi ca „o carență trăită ca atare a conștiinței încărcate"[8]. Așa stînd lucrurile, ea ar fi o experiență a ne-ivirii chemării, adică a faptului că nu am nimic să-mi reproșez. Însă cum este „*trăită*" această „carență"? Presupusa trăire nu este defel experimentarea unei chemări, ci un mod de a te asigura că o faptă pusă în seama *Dasein*-ului nu a fost comisă de el, el
[292] fiind, *tocmai de aceea*, nevinovat. Însă a căpăta certitudinea că nu ai făcut un anumit lucru *nu are cîtuși de puțin* caracterul unui fenomen al conștiinței. Dimpotrivă: acest fapt-de-a-căpăta-certitudine poate mai degrabă să însemne o uitare a conștiinței, adică ieșirea din posibilitatea de a putea fi interpelat. „Certitudinea" de care vorbim adăpostește în ea suprimarea liniștitoare a voinței-de-a-avea-conștiință, în speță a înțelegerii faptului-de-a-fi-vinovat cel mai propriu și permanent. Conștiința „îm-

---

[8] Cf. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik / Formalismul în etică și etica materială a valorii*, partea a doua, în prezentul *Jahrbuch*, vol. II, 1916, p. 192.

păcată cu sine" nu este nici o formă de sine stătătoare a conștiinței, nici o formă derivată din alta; ceea ce înseamnă că ea nu este cîtuși de puțin un fenomen al conștiinței.

A vorbi despre o conștiință „împăcată cu sine" ține de experiența pe care *Dasein*-ul cotidian o are în privința conștiinței, iar acest lucru nu face decît să ne arate în ce măsură — chiar și atunci cînd vorbește despre conștiința „încărcată"— *Dasein*-ul cotidian ratează în fond fenomenul. Căci, factic vorbind, ideea de conștiință „încărcată" își ia ca reper ideea de conștiință „împăcată cu sine". Explicitarea cotidiană se menține în dimensiunea în care, atunci cînd e vorba de „vină" și „nevină", decisive la nivelul preocupării sînt cîntărirea faptei și compensațiile care se impun. Acesta este, apoi, orizontul în care este „trăită" vocea conștiinței.

O dată ce am caracterizat originaritatea ideilor de conștiință „încărcată" și de conștiință „împăcată cu sine", am decis deopotrivă și în privința deosebirii dintre o conștiință care trimite înainte și avertizează și una care trimite înapoi admonestînd. Desigur, ideea de conștiință ce avertizează pare să se apropie cel mai mult de fenomenul convocării către... Ea împărtășește cu acesta caracterul de trimitere-înainte. Numai că această concordanță este iluzorie. Cînd experimentăm o conștiință care avertizează, vocea este văzută din nou doar ca orientată către fapta pe care vrem s-o facem și de care ea vrea să ne apere. Însă avertizarea, ca mijloc de a ne opri de la ceea ce vrem să facem, este posibilă numai deoarece chemarea „care avertizează" țintește înspre putința-de-a-fi a *Dasein*-ului, ceea ce înseamnă înspre înțelegerea de sine prin faptul-de-a-fi-vinovat, de el mai întîi sfărîmîndu-se „lucrul pe care l-am voit". Conștiința care avertizează are funcția de reglare pe moment a unei rămîneri a noastre departe de orice vinovăție. Tot așa, experiența unei conștiințe „care avertizează" nu vede tendința de chemare a conștiinței decît în măsura în care aceasta rămîne accesibilă pentru simțul comun de la nivelul impersonalului „se".

Cea de a treia obiecție adusă de explicitarea obișnuită a conștiinței invoca faptul că experiența cotidiană a conștiinței *nu cunoaște* ceva de genul convocării către faptul-de-a-fi-vinovat. Lucrul acesta nu poate fi desigur negat. Însă experiența cotidiană a con-

științei ne poate ea garanta prin aceasta că posibilul conținut al chemării rostite de vocea conștiinței a fost perceput în deplinătatea lui? Rezultă oare de aici că acele teorii ale conștiinței care sînt întemeiate pe experiența obișnuită a conștiinței și-au
[293] asigurat orizontul ontologic adecvat pentru analiza fenomenului? Oare nu există, dimpotrivă, un fel esențial de a fi al *Dasein*-ului — și anume căderea — care ne arată că această ființare se înțelege pe sine, din punct de vedere ontic, în primă instanță și cel mai adesea pornind de la orizontul preocupării, în vreme ce din punct de vedere ontologic ea determină ființa în sensul calității-de-a-fi-simplă-prezență? Însă de aici rezultă că fenomenul este ascuns în două feluri: pe de o parte, teoria vede aici o suită de trăiri sau de „procese psihice", o suită al cărei fel de a fi rămîne cel mai adesea total nedeterminat. Pe de altă parte, într-o astfel de experiență, conștiința este întîlnită ca judecător și admonestator, cu care *Dasein*-ul încheie socoteli și duce tratative.

Cînd Kant, în interpretarea pe care a dat-o conștiinței, a pus la baza ei ideea de „tribunal" ca idee călăuzitoare, el nu a făcut-o întîmplător, ci pornind de la ceea ce îi sugera ideea de *lege* morală — cu toate că în conceptul său despre moralitate el rămîne foarte departe de morala utilității și de eudemonism. Pînă și teoria valorii, indiferent dacă e una formală sau materială, are ca premisă ontologică neexprimată o „metafizică a moravurilor", adică o ontologie a *Dasein*-ului și a existenței. *Dasein*-ul trece drept o ființare de care te poți preocupa, iar această preocupare are sensul de „realizare a valorilor" sau de împlinire a normelor.

Pentru a putea să invocăm în chip justificat tot ceea ce îi este familiar experienței cotidiene a conștiinței — care trece drept unica instanță pentru interpretarea conștiinței — va trebui să ne întrebăm mai întîi dacă, printr-o astfel de experiență, conștiința este în genere cu adevărat accesibilă.

O dată cu aceasta își pierde forța și următoarea obiecție pe care o aduce explicitarea obișnuită a conștiinței: aceea că interpretarea existențială ar scăpa din vedere faptul că chemarea conștiinței se raportează de fiecare dată la o anumită faptă, fie ea „realizată" sau doar voită. Ce-i drept, nu se poate tăgădui că, așa cum este ea experimentată, chemarea are adesea această ten-

dință. Numai că rămîne întrebarea dacă o astfel de experiență a chemării îi permite acesteia să se facă auzită în toată amploarea ei. Explicitarea la nivelul simțului comun poate foarte bine să presupună că ea se menține în-preajma „faptelor"; însă, tocmai în virtutea faptului că e călăuzită de simțul comun, ea sfîrșește prin a restrînge cîmpul a ceea ce chemarea deschide. Pe cît de puțin se lasă conștiința „împăcată cu ea însăși" să fie pusă în slujba unui „fariseism", pe atît de puțin poate fi redusă funcția conștiinței „încărcate" la simpla indicare a vinovățiilor prezente sau la înlăturarea celor posibile. Lucrurile ar arăta în acest caz ca și cînd *Dasein*-ul ar fi nici mai mult, nici mai puțin decît un „buget" ale cărui datorii au nevoie să fie periodic acoperite, pentru ca sinele, spectator neangajat, să poată sta „alături" de derularea acestor trăiri.

Însă dacă, pentru chemare, raportarea la vina care este factic constatabilă sau la fapta vinovată care a fost în chip factic voită nu este primordială și dacă, de aceea, nici conștiința „care [294]
admonestează", nici cea „care avertizează" nu exprimă funcții originare ale chemării, atunci în felul acesta a fost zdruncinat și temeiul primei obiecții, aceea potrivit căreia interpretarea existențială ar fi incapabilă să recunoască performanța „esențial" *critică* a conștiinței. Într-o anumită măsură, această obiecție provine, ca și celelalte, dintr-o privire corectă asupra fenomenului. Căci în fapt nimic nu poate fi indicat în conținutul chemării pe care vocea conștiinței l-ar recomanda sau l-ar impune „în chip pozitiv". Însă cum trebuie să înțelegem această pozitivitate care lipsește din performanța conștiinței? Rezultă oare din această absență că am putea vorbi despre un caracter „negativ" al conștiinței?

Dacă din ceea ce este spus în chemare conținutul „pozitiv" lipsește, acest lucru se explică prin aceea că *noi așteptăm să ni se indice de fiecare dată într-o manieră utilizabilă posibilitățile sigure, disponibile și calculabile de a „acționa"*. Această așteptare își are temeiul în orizontul de explicitare al preocupării ghidate de simțul comun, iar în acest orizont existența *Dasein*-ului este privită ca o afacere al cărei mers poate fi reglat. Astfel de așteptări — care, în parte, stau în chip tacit și la baza cerinței unei etici *materiale* a valorii prin opoziție cu una „doar" formală — sînt

desigur dezmințite de către conștiință. Chemarea conștiinței nu dă cîtuși de puțin astfel de indicații „practice", iar *motivul este unul singur*: ea se rezumă să convoace *Dasein*-ul la existență, ceea ce înseamnă către putința-de-a-fi-sine cea mai proprie. Prin preceptele așteptate, absolut limpezi pentru toată lumea, conștiința n-ar face nici mai mult, nici mai puțin decît să îi refuze existenței *posibilitatea de a acționa*. Însă cum conștiința, în chip evident, nu poate fi „pozitivă" în acest mod, tot așa ea nu funcționează nici „doar negativ". Chemarea nu deschide nimic care ar putea fi negativ sau pozitiv ca *obiect posibil al preocupării noastre*, deoarece ea are în vedere o ființă cu totul alta din punct de vedere ontologic, și anume *existența*. Dimpotrivă, în sens existențial, chemarea corect înțeleasă dă „tot ce poate fi mai pozitiv", cu alte cuvinte posibilitatea cea mai proprie pe care *Dasein*-ul poate să și-o ofere sieși, și aceasta sub forma chemării-înapoi care cheamă înainte către ceea ce este de fiecare dată putința-de-a-fi-sine factică. A auzi chemarea în chip autentic înseamnă a te aduce la nivelul acțiunii factice. Însă noi nu putem să obținem o interpretare pe deplin satisfăcătoare a ceea ce este spus în chemare decît dacă degajăm structura existențială care se află în înțelegerea interpelării *atunci cînd o auzim pe aceasta în chip autentic*.

În prealabil s-a cuvenit să arătăm cum anume fenomenele care sînt familiare numai explicitării obișnuite a conștiinței trimit, în cazul în care sînt adecvat înțelese din punct de vedere ontologic, la sensul originar al chemării conștiinței; apoi, s-a cuvenit să arătăm că explicitarea obișnuită ia naștere din limitările pe care le pune în joc *Dasein*-ul atunci cînd se interpretează pe sine în cădere și, deoarece căderea aparține grijii înseși, a trebuit arătat că, *în ciuda de la sine înțelesului ei, această explicitare nu e defel întîmplătoare*.

[295] Critica ontologică a explicitării obișnuite a conștiinței ar putea fi greșit înțeleasă dacă am crede că demonstrînd non-originaritatea *existențială* a experienței cotidiene a conștiinței ne pronunțăm în vreun fel asupra „calității morale" *existențiele* a *Dasein*-ului care se menține înlăuntrul acestei experiențe. Așa cum o înțelegere ontologic insuficientă a conștiinței nu prejudiciază în chip necesar și direct existența, tot astfel, o interpretare existențială-adecvată a conștiinței nu reprezintă o garanție pentru

înțelegerea existențielă a chemării. Așa cum este posibil să fii serios în experiența obișnuită a conștiinței, tot așa poți fi neserios într-o înțelegere mai originară a ei. Totuși, interpretarea care din punct de vedere existențial este mai originară deschide deopotrivă *posibilități* pentru o înțelegere existențielă mai originară, atîta vreme cel puțin cît conceptualizarea ontologică nu se lasă perturbată de experiența ontică.

§ 60. Structura existențială a putinței autentice de a fi care este atestată în conștiință

Interpretarea existențială a conștiinței trebuie să pună în lumină o atestare a putinței celei mai proprii de a fi a *Dasein*-ului, o atestare care *ființează* în *Dasein*-ul însuși. Modul în care conștiința atestă nu este acela prin care ceva se face cunoscut într-o formă indiferentă; ea atestă chemînd înainte și convocîndu-ne către faptul-de-a-fi-vinovat. Ceea ce este atestat astfel este „sesizat" prin ascultare, care înțelege chemarea în chip nedeghizat, în sensul pe care chemarea însăși l-a avut în vedere. Înțelegerea interpelării este un mod *de a fi* al *Dasein*-ului și ea este cea dintîi care ne dă conținutul fenomenal a ceea ce este atestat prin chemarea conștiinței. Înțelegerea autentică a chemării am caracterizat-o ca voință-de-a-avea-conștiință. Acest fapt-de-a-lăsa-să-acționeze-în-sine sinele cel mai propriu pornind de la el însuși în ființa sa vinovată reprezintă, fenomenal vorbind, putința autentică de a fi, care e atestată în *Dasein*-ul însuși. Tocmai structura existențială a acesteia e cea care trebuie scoasă acum în evidență. Numai astfel vom putea ajunge pînă la acea constituție fundamentală — deschisă în *Dasein*-ul însuși — care e *autenticitatea* existenței sale.

Voința-de-a-avea-conștiință este, ca înțelegere de sine prin putința-de-a-fi cea mai proprie, un mod al *stării de deschidere* a *Dasein*-ului. Pe lîngă înțelegere, starea de deschidere se constituie prin situare afectivă și discurs. Din punct de vedere existențiel, „a înțelege" înseamnă: a te proiecta către posibilitatea factică — de fiecare dată cea mai proprie — a putinței-de-a-fi-în-lume. Însă *putința*-de-a-fi nu este înțeleasă decît prin faptul-de-a-exista în această posibilitate factică.

Care este dispoziția afectivă ce corespunde unei astfel de înțelegeri? Înțelegerea chemării deschide *Dasein*-ul propriu în stra-
[296] nietatea individualizării sale. Stranietatea, care este și ea dezvăluită prin înțelegere, este deschisă în chip genuin prin acea situare afectivă care corespunde înțelegerii, adică prin angoasă. Faptul că există o *angoasă a conștiinței* vine să confirme fenomenal că *Dasein*-ul, prin înțelegerea chemării, este adus în stranietatea de sine însuși. Voința-de-a-avea-conștiință devine astfel disponibilitate de a înfrunta angoasa.

Cel de al treilea moment esențial al stării de deschidere este *discursul*. Chemării, ca discurs originar al *Dasein*-ului, nu-i corespunde un contra-discurs în care, ca să spunem așa, s-ar discuta sub forma unei negocieri cu privire la ce anume a spus conștiința. Ascultarea chemării la nivelul înțelegerii nu interzice apariția unui contra-discurs pentru că ea ar fi asaltată de o „putere obscură" care ar copleși-o, ci pentru că această ascultare își însușește conținutul chemării fără să-l acopere disimulîndu-l. Chemarea ne așază în fața acelui permanent fapt-de-a-fi-vinovat și recuperează astfel sinele extrăgîndu-l din flecăreala zgomotoasă în care l-a instalat simțul comun al impersonalului „se". Astfel, acel mod al discursului care vine să articuleze în cazul de față și care aparține voinței-de-a-avea-conștiință este *discreția*. Tăcerea a fost caracterizată ca posibilitate esențială a discursului.[9] Cine vrea să dea de înțeles tăcînd trebuie „să aibă ceva de spus". Prin interpelare, *Dasein*-ul își dă de înțeles putința sa de a fi cea mai proprie. Iată de ce această chemare este o tăcere. Discursul conștiinței nu ajunge niciodată la exprimarea prin cuvinte. Conștiința cheamă doar tăcînd, ceea ce înseamnă: chemarea vine din silențiozitatea stranietății și *Dasein*-ul pe care ea îl convoacă este chemat înapoi, ca unul ce trebuie să se reculeagă în reculegerea de sine însuși. Voința-de-a-avea-conștiință nu înțelege de aceea acest discurs ce se desfășoară tăcînd decît în singurul mod care este potrivit pentru el, adică în modul discreției. Discreția retrage cuvîntul din spațiul flecărelii și al simțului comun pe care-l pune în joc impersonalul „se".

Simțul comun explicitează conștiința „ținîndu-se riguros de fapte"; făcînd astfel, el ia acest fel al conștiinței de a vorbi prin

---

[9] Cf. § 34, p. [164].

tăcere drept prilej pentru a susține că în genere conștiința este ceva care nu poate fi constatat și căreia îi lipsește calitatea-de-a-fi-simplă-prezență. Faptul acesta — că auzindu-se și înțelegîndu-se doar zgomotul flecărelii, nu *se* poate „constata" nici o chemare — este pus în seama conștiinței, argumentîndu-se că ea este „mută" și în chip evident non-simplu-prezentă. Prin acest fel de a explicita, impersonalul „se" nu face decît să acopere incapacitatea sa de a auzi chemarea și faptul că „auzul" său nu bate departe.

Deschiderea *Dasein*-ului prin voința-de-a-avea-conștiință este constituită așadar prin situarea afectivă a angoasei, prin înțelegere ca proiectare de sine către faptul-de-a-fi-vinovat cel mai propriu și prin discursul înțeles ca discreție. Această privilegiată și autentică stare de deschidere atestată în *Dasein*-ul însuși prin conștiința sa — *această proiectare de sine, realizată în deplină* **[297]** *discreție și dispusă să înfrunte angoasa, către faptul-de-a-fi-vinovat cel mai propriu* — o numim *stare de hotărîre*.

Starea de hotărîre este un mod privilegiat al stării de deschidere a *Dasein*-ului. Însă starea de deschidere a fost interpretată mai înainte[10] din punct de vedere existențial ca fiind *adevărul originar*. Primordial, acesta nu este nici o calitate a „judecății" și nici a unui comportament anume, ci un element constitutiv esențial al faptului-de-a-fi-în-lume ca atare. Adevărul trebuie conceput ca un existențial fundamental. Cînd am lămurit din punct de vedere ontologic propoziția „*Dasein*-ul este în adevăr", am indicat starea de deschidere originară a acestei ființări ca *adevăr al existenței* și am trimis, pentru delimitarea lui mai exactă, la analiza autenticității *Dasein*-ului.[11]

Acum, o dată cu starea de hotărîre, am obținut, în privința *Dasein*-ului, acel adevăr care este cel mai originar tocmai pentru că este cel *autentic*. Atunci cînd locul-de-deschidere se deschide, la fel de originar se deschide și faptul-de-a-fi-în-lume în întregul lui, adică lumea, faptul-de-a-sălășlui-în și sinele, care, înțeles ca „eu sînt", este tocmai această ființare. O dată cu starea de deschidere a lumii, ființarea intramundană este, de fiecare dată deja, des-coperită. Starea de des-coperire a ființării-la-în-

[10] Cf. § 44, p. [212] și urm.

[11] Cf. *ibid*., p. [221].

demînă și a ființării-simplu-prezente își are temeiul în starea de deschidere a lumii[12]; căci eliberarea totalității de meniri funcționale dintr-un moment sau altul a ființării-la-îndemînă cere o înțelegere-prealabilă a semnificativității. Înțelegînd-o pe aceasta, *Dasein*-ul prins în preocupare se trimite pe sine, pe linia privirii-ambientale, către ceea ce întîlnește ca ființare-la-îndemînă. Înțelegerea semnificativității ca stare de deschidere a oricărei lumi se întemeiază la rîndul ei în înțelegerea lui „în-vederea-a...", cel la care se raportează în final orice des-coperire a totalității de meniri funcționale. Cînd căutăm adăpost, hrană și mijloace de existență, o facem în-vederea posibilităților permanente și nemijlocite ale *Dasein*-ului, posibilități către care ființarea aceasta, care are ca miză ființa sa, s-a proiectat deja. Aruncat în propriul loc-de-deschidere, *Dasein*-ul este dependent factic de fiecare dată de o anumită „lume", de „lumea" care e a sa. În același timp, proiectele sale factice nemijlocite sînt ghidate de *pierderea* sa, prin preocupare, în impersonalul „se". Această pierdere a sa poate fi interpelată de *Dasein*-ul de fiecare dată al meu, iar interpelarea aceasta poate fi înțeleasă în modul stării de hotărîre. Însă această stare de deschidere *autentică* modifică atunci deopotrivă de originar atît starea de des-coperire a „lumii" (ca stare de des-coperire fundată în ea), cît și starea de deschidere a *Dasein*-ului-laolaltă cu ceilalți. „Lumea" aflată la-îndemînă nu devine alta în „conținutul" ei, cercul celorlalți nu este prime-
[298] nit pentru a deveni unul nou, și totuși atît faptul-de-a-fi care e raportat la ființarea-la-îndemînă (cel ce pune în joc înțelegerea și preocuparea), cît și faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți (care pune în joc grija-pentru-celălalt) sînt acum determinate pornind de la putința-de-a-fi sine cea mai proprie.

Starea de hotărîre, ca *fapt-de-a-fi-sine autentic*, nu desprinde *Dasein*-ul de lumea sa, nu îl izolează, transformîndu-l într-un eu plutind fără repere. De altminteri, cum ar putea să o facă de vreme ce, ca stare de deschidere autentică, ea nu e nimic altceva *în chip autentic* decît *fapt-de-a-fi-în-lume*. Starea de hotărîre tocmai că aduce sinele în faptul-de-a-fi-în-preajma ființării-la-îndemînă — pe care-l presupune preocuparea — și îl împinge

[12] Cf. § 18, p. [83] și urm.

totodată în faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți prin grija-pentru-celălalt.

Pornind de la acel „în-vederea-a-ceva" pe care-l pune în joc putința-de-a-fi ce s-a ales pe sine, *Dasein*-ul aflat în starea de hotărîre se oferă pe sine liber pentru lumea sa. Faptul că *Dasein*-ul se hotărăște către el însuși îl transpune pe acesta, acum pentru prima oară, în posibilitatea de a-i lăsa pe ceilalți, care sînt laolaltă cu el, „să fie" în putința lor de a fi cea mai proprie, iar pe aceasta o face, în același timp, să se deschidă în grija-pentru-celălalt care devansează și eliberează. *Dasein*-ul aflat în starea de hotărîre poate să devină „conștiința" celorlalți. Un laolaltă autentic ia naștere numai și numai din faptul-de-a-fi-sine autentic pe care îl presupune starea de hotărîre și nicidecum din învoielile echivoce și resentimentare și din fraternizările zgomotoase de la nivelul impersonalului „se" sau din aspirațiile sale de a întreprinde un lucru sau altul.

Starea de hotărîre, potrivit esenței ei ontologice, este de fiecare dată stare de hotărîre a unui *Dasein* factic în împrejurări date. Esența acestei ființări este existența sa. Starea de hotărîre „există" numai sub formă de hotărîre care înțelege și se proiectează. Însă către ce anume se hotărăște *Dasein*-ul în starea de hotărîre? La ce anume are el a se hotărî? Răspunsul nu-l poate da *decît* hotărîrea însăși. Ar însemna să nu înțelegem cîtuși de puțin fenomenul stării de hotărîre dacă ne-am închipui că ea nu face decît să preia posibilitățile așa cum se prezintă ele sau așa cum ne sînt recomandate. *Hotărîrea este tocmai acea proiectare și determinare prin care este deschisă posibilitatea factică dintr-un moment sau altul*. Stării de hotărîre îi *aparține* în chip necesar acea *indeterminare* care caracterizează fiecare putință-de-a-fi factic-aruncată a *Dasein*-ului. Starea de hotărîre nu este sigură de ea însăși decît ca hotărîre. Însă *indeterminarea existențielă* a stării de hotărîre, indeterminare care se determină mai întîi într-o împrejurare dată printr-o hotărîre anume, își are cu toate acestea *determinarea* sa *existențială*.

Lucrul la care mă hotărăsc cînd e vorba de starea de hotărîre este, ontologic vorbind, prefigurat în existențialitatea *Dasein*-ului în genere ca putință-de-a-fi în modul grijii-pentru-celălalt de ordinul preocupării. Însă, ca grijă, *Dasein*-ul este determinat

prin facticitate și cădere. Deschis în al său loc-de-deschidere, el se menține deopotrivă de originar în adevăr și neadevăr.[13]
[299] Acest lucru este valabil „în chip autentic" și în ce privește starea de hotărîre, înțeleasă ca adevăr autentic. Ea își apropriază neadevărul în chip autentic. *Dasein*-ul este de fiecare dată deja — și poate că nu întîrzie să ajungă din nou — în starea de nehotărîre. Termenul acesta nu face decît să exprime un fenomen pe care l-am interpretat deja și potrivit căruia *Dasein*-ul este livrat acelei explicitări care își exercită dominația în spațiul impersonalului „se". *Dasein*-ul, ca sine-impersonal, este „trăit" de către ambiguitatea simțului comun din spațiul public, în care nimeni nu se hotărăște și în care totul s-a decis deja dintotdeauna. A te afla în starea de hotărîre înseamnă a te lăsa convocat pentru a te desprinde din starea de pierdere, în impersonalul „se". Ce-i drept, starea de nehotărîre care e proprie impersonalului „se" rămîne mai departe dominantă, numai că ea nu mai poate stînjeni existența aflată în starea de hotărîre. Ca un concept opus stării de hotărîre înțelese existențial, starea de nehotărîre nu semnifică o proprietate ontico-psihică, ca atunci, de pildă, cînd cineva e covîrșit de inhibiții. Chiar și hotărîrea rămîne dependentă de impersonalul „se" și de lumea sa. Înțelegerea acestui lucru ține și ea de ceea ce e deschis prin hotărîre, în măsura în care starea de hotărîre îi dă *Dasein*-ului, ea mai întîi, transparența lui autentică. În starea de hotărîre, *Dasein*-ul are ca miză putința sa de a fi cea mai proprie care, ca una aruncată, nu se poate proiecta decît către posibilități factice determinate. Hotărîrea nu se sustrage „realității", ci ea este cea dintîi care des-coperă posibilul factic, și aceasta se petrece în așa fel încît ea captează acest posibil factic așa cum este el posibil, ca putință-de-a-fi cea mai proprie, în sfera impersonalului „se". Determinarea existențială a *Dasein*-ului aflat în stare de hotărîre, așa cum este el posibil de fiecare dată, cuprinde momentele constitutive ale fenomenului existențial trecut pînă acum cu vederea și pe care îl numim *situație*.

În termenul „situație" (situare — „a avea o anumită situare") se lasă percepută o semnificație spațială pe care nu ne propunem

---

[13] Cf. § 44 b, p. [222].

să o eliminăm din conceptul existențial. Căci ea rezidă și în acel loc-de-deschidere al *Dasein*-ului. Faptului-de-a-fi-în-lume îi aparține o spațialitate proprie caracterizată prin fenomenele dez-depărtării și orientării. *Dasein*-ul „rînduiește un spațiu" în măsura în care el există factic.[14] Însă spațialitatea de ordinul *Dasein*-ului, pe baza căreia existența își determină de fiecare dată „locul" ei, își are temeiul în constituția faptului-de-a-fi-în-lume. Elementul constitutiv primordial al acestei constituții este starea de deschidere. Așa cum spațialitatea locului-de-deschidere își are temeiul în starea de deschidere, tot așa situația își are fundamentele ei în starea de hotărîre. Situația este locul-de-deschidere deschis de fiecare dată prin starea de hotărîre, locul-de-deschidere sub forma căruia este prezentă ființarea ce ființează ca existență. Situația nu este un cadru spațial simplu-prezent în care *Dasein*-ul survine sau pe care s-ar mulțumi să-l ocupe. Departe de a fi un amestec indiferent de împrejurări în care ajun- [300] gem să cădem și de întîmplări care vin peste noi, situația *este* numai prin și în starea de hotărîre. Numai atunci cînd ne-am hotărît pentru locul-de-deschidere în ipostaza căruia, existînd, sinele are de a fi, numai atunci caracterul factic de menire funcțională pe care îl au de fiecare dată împrejurările se deschide sinelui. Numai stării de hotărîre pot să i se *întîmple*, pornind de la lumea împărtășită cu alții și de la lumea ambiantă, ceea ce numim îndeobște „întîmplări".

Dimpotrivă, impersonalului „se" situația îi rămîne în chip esențial închisă și inaccesibilă. El știe numai *„cum stau lucrurile în general"*, se pierde în *„ocaziile"* care se ivesc nemijlocit și tăgăduiește *Dasein*-ul făcînd inventarul „întîmplărilor" pe care el, impersonalul „se" — de altminteri înțelegîndu-le greșit —, le ia drept ispravă proprie și le face să fie privite ca atare.

Starea de hotărîre aduce ființa locului-de-deschidere în existența situației sale. Însă starea de hotărîre delimitează structura existențială a autenticei putințe-de-a-fi atestate în conștiință, structura existențială a voinței-de-a-avea-conștiință. Tocmai în această voință noi am recunoscut modul adecvat de a înțelege interpelarea. Pornind de aici, devine cît se poate de clar că amin-

---

[14] Cf. §§ 23 și 24, p. [104] și urm.

tita chemare a conștiinței, atunci cînd ea convoacă înspre putința-de-a-fi, nu ne propune un ideal existențial vid, ci ea *ne cheamă-înainte în situație*. Această pozitivitate existențială a chemării (corect înțelese) a conștiinței ne face în același timp să vedem în ce măsură limitarea chemării și a tendinței ei la vinovățiile deja acumulate sau la cele care stau să vină ne face să nu recunoaștem caracterul de deschidere al conștiinței și nu ne procură decît în mod aparent o înțelegere concretă a vocii sale. Cînd înțelegerea interpelării este interpretată existențial ca stare de hotărîre, conștiința este dezvăluită ca acel fel de a fi care se află în străfundul *Dasein*-ului, un fel de a fi prin care *Dasein*-ul — atestînd putința sa de a fi cea mai proprie — face posibilă pentru el însuși propria-i existență factică.

Acest fenomen pe care l-am pus în lumină prin termenul „stare de hotărîre" ar putea fi cu greu confundat cu un „*habitus*" vid sau cu o „veleitate" nedeterminată. Starea de hotărîre nu începe prin a-și reprezenta o situație și a lua cunoștință de ea, ci ea s-a pus din capul locului pe sine în situație. Aflîndu-se în starea de hotărîre, *Dasein*-ul *acționează* deja. Evităm însă cu bună știință termenul „acțiune". Căci pe de o parte el ar trebui să fie conceput într-un sens atît de larg încît „activitatea" ar cuprinde deopotrivă pasivitatea rezistenței. Pe de altă parte, el dă curs unei neînțelegeri în ontologia *Dasein*-ului, lăsînd impresia că starea de hotărîre ar fi un comportament cu totul deosebit al facultății practice, aceasta fiind opusă celei teoretice. Însă grija, ca grijă-pentru-celălalt de ordinul preocupării, cuprinde atît de originar și total ființa *Dasein*-ului, încît această grijă trebuie să fie deja presupusă ca un întreg atunci cînd procedăm la separarea comportamentului teoretic de cel practic; noi nu o putem construi însumînd pur și simplu aceste facultăți și apelînd la o dialectică lipsită în chip necesar de temei, tocmai pentru că
[301] ea nu este întemeiată din punct de vedere existențial. *Însă starea de hotărîre nu este decît autenticitatea grijii înseși, autenticitatea care este obiect al grijii și care este posibilă ca grijă.*

Prezentarea posibilităților factice existențiele în trăsăturile lor principale și în conexiunile lor, precum și interpretarea lor potrivit structurii lor existențiale se înscriu în domeniul de sar-

cini al antropologiei tematice existențiale.[15] Dată fiind intenția fundamental-ontologică a cercetării de față, este suficient să definim existențial acea putință-de-a-fi autentică pe care conștiința o atestă pentru *Dasein*-ul însuși tocmai pornind de la *Dasein*-ul însuși.

O dată cu evidențierea și elaborarea stării de hotărîre ca proiectare de sine — realizată în deplină discreție și dispusă să înfrunte angoasa — către faptul-de-a-fi-vinovat cel mai propriu, cercetarea noastră a devenit capabilă să definească sensul ontologic al putinței pe care ea o căuta, în speță putința *autentică* de a fi întreg a *Dasein*-ului. Autenticitatea *Dasein*-ului nu mai este acum un cuvînt gol și nici o simplă idee scornită. Dar chiar și așa, ca putință autentică de a fi întreg, ființa întru moarte autentică pe care am dedus-o existențial continuă să rămînă un pur proiect existențial, căruia îi lipsește atestarea la nivelul *Dasein*-ului. Abia cînd această atestare va fi găsită, cercetarea noastră va reuși să pună în lumină (după cum o cere problematica sa) o putință autentică de a fi întreg a *Dasein*-ului, una confirmată și lămurită existențial. Căci numai cînd această ființare devine fenomenal accesibilă în autenticitatea și în integralitatea ei, numai atunci întrebarea privitoare la sensul ființei *acestei* ființări (de a cărei existență ține înțelegerea ființei în genere) va ajunge să dobîndească un teren ferm.

---

[15] În direcția acestei problematici, Karl Jaspers este cel care, pentru prima oară, a sesizat și a dus la bun sfîrșit în chip expres sarcina unei teorii a concepțiilor despre lume. Cf. a sa *Psychologie der Weltanschauungen / Psihologia concepțiilor despre lume*, ediția a III-a, 1925. „Ce anume este omul" este aici investigat și determinat pornind de la ceea ce el poate fi în chip esențial (cf. *Cuvîntul introductiv* la ediția I). Pornind de aici, este lămurită semnificația fundamentală existențial-ontologică a „situațiilor-limită". Tendința filozofică a „psihologiei concepțiilor despre lume" este înțeleasă pe de-a-ntregul greșit atunci cînd nu se urmărește altceva decît să fie „folosită" ca simplu compendiu al „tipurilor de concepții despre lume".

CAPITOLUL III

Putința autentică de a fi întreg a *Dasein*-ului și temporalitatea ca sens ontologic al grijii

§ 61. Schița parcursului metodologic necesar pentru a trece de la delimitarea putinței autentice de a fi întreg a D a s e i n-ului la scoaterea în evidență fenomenală a temporalității

A fost proiectată existențial o putință autentică de a fi întreg a *Dasein*-ului. Prin analiza detaliată a acestui fenomen, ființa
[302] autentică întru moarte ni s-a dezvăluit ca *pre-mergere*[1]. Atestată la nivel existențiel, putința autentică de a fi a *Dasein*-ului a fost evidențiată și a fost totodată interpretată existențial ca *stare de hotărîre*. Dar cum trebuie puse în legătură aceste două fenomene, pre-mergerea și starea de hotărîre? Nu ne-a condus oare proiectul ontologic al putinței autentice de a fi întreg într-o dimensiune a *Dasein*-ului foarte îndepărtată de fenomenul stării de hotărîre? Ce poate avea moartea în comun cu „situația concretă" a acțiunii? Încercarea de a pune în legătură într-un mod forțat starea de hotărîre și pre-mergerea nu vine oare cu ispita unei construcții intolerabile, cu totul nefenomenologice, care nu mai poate pretinde pentru sine caracterul de proiect ontologic fundat fenomenal?

Este de la bun început exclusă ideea de a lega în chip exterior cele două fenomene. Mai rămîne totuși o singură cale posibilă, metodologic vorbind, anume de a porni de la fenomenul stării de hotărîre, atestat în posibilitatea sa existențielă, și de a ne întreba: *trimite oare starea de hotărîre, prin însăși tendința existențielă cea mai proprie a ființei sale, către starea de hotărîre anticipatoare**, *ca posibilitate a sa autentică și cea mai proprie?* Nu cumva

---

[1] Cf. § 53, p. [260] și urm.

* În sintagma *vorlaufende Entschlossenheit* am tradus *vorlaufend* prin „anticipator" și nu prin „pre-mergător" pentru a accentua caracterul de „mergere-înainte", de moment

starea de hotărîre, potrivit sensului său propriu, ajunge să fie autentică abia atunci cînd nu se mai proiectează în direcția unor posibilități oarecare, ce-i sînt într-un moment sau altul cele mai apropiate, ci în direcția posibilității extreme, care stă înaintea oricărei putințe factice de a fi a *Dasein*-ului și care, mai mult sau mai puțin nedisimulat, sălășluiește în orice putință-de-a-fi pe care *Dasein*-ul a surprins-o factic? Nu cumva starea de hotărîre, ca adevăr *autentic* al *Dasein*-ului, și-a atins *propria-i certitudine autentică* abia prin pre-mergerea întru moarte? Nu cumva doar o dată cu *pre-mergerea* întru moarte e înțeleasă în chip autentic — adică *preluată și asimilată* existențiel — orice *„mergere-înainte"* factică a hotărîrii?

Atîta vreme cît interpretarea existențială nu uită că ființarea ce îi este dată ca temă are felul de a fi *al D a s e i n-ului* și că ea nu poate fi recompusă, asemeni unei ființări-simplu-prezente, din fragmente simplu-prezente, toți pașii pe care ea îi face trebuie să fie călăuziți de ideea de *existență*. Aceasta înseamnă, dacă ne întrebăm privitor la legătura posibilă dintre pre-mergere și starea de hotărîre, că aceste fenomene existențiale se cer pur și simplu proiectate în direcția posibilităților existențiele prefigurate în cuprinsul lor și că aceste posibilități trebuie, existențial vorbind, „gîndite pînă la capăt". Procedînd astfel, evidențierea și elaborarea stării de hotărîre anticipatoare ca putință autentică de a fi întreg (posibilă existențiel) încetează să mai fie o construcție arbitrară. Se obține astfel o cale a interpretării prin care *Dasein*-ul este eliberat *pentru* posibilitatea extremă a existenței sale. [303]

Făcînd acest pas, interpretarea existențială își face cunoscut totodată caracterul său metodologic cel mai propriu. Pînă acum — cu excepția cîtorva observații, necesare în unele momente — am tot amînat cele ce trebuiau discutate în chip explicit cu privire la metodă. Se cuvenea, pentru început, să înaintăm în direcția fenomenelor. Acum însă, *înainte* de a scoate la iveală sensul ființei acelei ființări pe care am dezvăluit-o în conținutul

al viitorului pe care îl presupune starea de hotărîre. Se evită totodată nota de „anterioritate" și de situare în trecut pe care o poate sugera adjectivul „pre-mergător". „Anticipator" trebuie înțeles acum ca atribut adecvat al „pre-mergerii" (*Vorlaufen*), al „mergerii-înainte".

său fenomenal fundamental, cursul cercetării face în chip necesar un popas, nu pentru a ne „odihni o clipă", ci pentru a da cercetării un impuls și mai puternic.

Orice metodă autentică își are temeiul într-o primă privire adecvată asupra constituției fundamentale a „obiectului" sau a domeniului de obiecte ce trebuie deschis și făcut accesibil. De aceea, o reflecție autentică asupra metodei — și care nu trebuie confundată cu discuțiile sterile de ordin tehnic — ne poate aduce totodată deslușiri cu privire la felul de a fi al ființării ce servește ca temă. Numai clarificînd posibilitățile, premisele și limitele metodologice ale analiticii existențiale în genere, vom putea asigura transparența necesară acelui pas „întemeietor" prin care ea dezvăluie sensul de ființă al grijii. *Însă interpretarea sensului ontologic al grijii va trebui să se realizeze avînd tot timpul și pe deplin în minte, în chip fenomenologic, constituția existențială a D a s e i n-ului, așa cum a fost ea pusă în evidență și elaborată pînă în acest moment.*

Ontologic vorbind, *Dasein*-ul este diferit în chip fundamental de orice ființare-simplu-prezentă și de orice real. „Subzistența" sa nu se întemeiază în substanțialitatea unei substanțe, ci în *„persistența-de-sine"* a sinelui dotat cu existență și a cărui ființă a fost concepută ca grijă. Fenomenul *sinelui*, aparținînd în chip intim grijii, necesită o delimitare existențială originară și autentică, cu totul diferită de acea evidențiere a sinelui-impersonal neautentic pe care am făcut-o în analitica pregătitoare. O dată cu aceasta vom stabili care sînt întrebările ontologice posibile prin care să abordăm în genere „sinele", de vreme ce el nu este nici substanță și nici subiect.

În felul acesta, fenomenul grijii va fi pentru prima oară clarificat în chip satisfăcător și va putea fi atunci interogat în privința sensului său ontologic. Determinarea acestui sens va însemna totodată evidențierea temporalității. Prin această punere
[304] în evidență nu vom ajunge în zone marginale și cu totul speciale ale *Dasein*-ului, ci nu vom face altceva decît să sesizăm printr-un concept, în fundamentele ultime ale propriei sale inteligibilități ontologice, întregul conținut fenomenal al constituției fundamentale a *Dasein*-ului. *Temporalitatea este experimentată originar ca fenomen în autenticul fapt-de-a-fi-întreg al D a s e i n-ului, adică în fenomenul stării de hotărîre anticipatoare.* Dacă temporali-

tatea se face aici cunoscută în chip originar, atunci este de presupus că temporalitatea stării de hotărîre anticipatoare este un mod cu totul aparte al temporalității. Temporalitatea se poate *temporaliza** potrivit unor diverse posibilități și în diferite moduri. Posibilitățile fundamentale ale existenței — autenticitatea și neautenticitatea *Dasein*-ului — se întemeiază ontologic în temporalizările posibile ale temporalității.

Dacă supremația pe care o are înțelegerea „căzută" a ființei (înțelegerea ființei ca simplă-prezență) îndepărtează *Dasein*-ul de caracterul ontologic al propriei sale ființe, atunci cu atît mai mult ea îl îndepărtează de fundamentele originare ale acestei ființe. De aceea nu trebuie să ne mire dacă la o primă privire temporalitatea nu corespunde acelui „timp" care este accesibil înțelegerii obișnuite. Conceptul de timp pus în joc de experiența obișnuită a timpului și problematica născută din această experiență nu pot de aceea funcționa, în chip nereflectat, drept criterii pentru adecvarea unei interpretări a timpului. Dimpotrivă, cercetarea trebuie să se familiarizeze *în prealabil* cu fenomenul originar al temporalității, pentru ca abia *pornind de la el* să elucideze în necesitatea și în specificul său originea înțelegerii obișnuite a timpului, ca și motivul pentru care această înțelegere a devenit dominantă.

Fenomenul originar al temporalității ni-l vom asigura aducînd dovada faptului că toate structurile fundamentale ale *Dasein*-ului evidențiate pînă în clipa de față trebuie concepute — în ce privește integralitatea, unitatea și desfășurarea lor posibile — ca fiind în fond „temporale" și ca moduri de temporalizare ale temporalității. Astfel că, o dată scoasă la iveală temporalitatea, analiticii existențiale îi revine sarcina de a *relua* analiza

---

* Cuvîntul *zeitigen*, pe care îl traducem cu „a temporaliza", a mai apărut o dată la p. [152], dar cu sensul pe care îl are în mod obișnuit în limba germană: a purta un lucru pînă la punctul împlinirii sale: „a face să se coacă", „a avea ca rezultat", „a produce". Aici, Heidegger scoate complet verbul acesta din matca utilizării sale curente și creează practic un alt cuvînt, menit să indice acțiunea timpului ca timp: *zeitigen*, ceea ce înseamnă „a funcționa ca timp" (a nu se confunda cu sensul curent din limba română al lui „a temporiza", adică a face ca timpul să curgă mai încet, „a trage de timp"). Așadar, „a temporaliza" este *verbul* timpului: timpul nu este, ci se temporalizează. De la acest verb, Heidegger creează imediat, în propoziția următoare, substantivul „temporalizare" (*Zeitigung*).

Dasein-ului, pe care tocmai a realizat-o, interpretînd de astă dată structurile esențiale în privința temporalității lor. Principalele direcții în care se vor realiza analizele cerute aici sînt prefigurate de temporalitatea însăși. Capitolul va primi astfel următoarea împărțire: putința existențielă autentică a *Dasein*-ului de a fi întreg, înțeleasă ca stare de hotărîre anticipatoare (§ 62); situația hermeneutică obținută pentru o interpretare a sensului ființei grijii și caracterul metodologic al analiticii existențiale în genere (§ 63); grijă și sineitate (§ 64); temporalitatea ca sens ontologic al grijii (§ 65); temporalitatea *Dasein*-ului și sarcinile care
[305] rezultă din ea în vederea unei reluări la un nivel mai originar a analizei existențiale (§ 66).

§ 62. Putința existențielă autentică a D a s e i n*-ului de a fi întreg, înțeleasă ca stare de hotărîre anticipatoare*

Dacă starea de hotărîre a fost „gîndită pînă la capăt" într-un mod care să corespundă cu tendința cea mai proprie a ființei sale, în ce măsură ne va conduce ea către ființa autentică întru moarte? Cum trebuie concepută legătura dintre voința-de-a-avea-conștiință și putința autentică de a fi întreg a *Dasein*-ului, proiectată existențial? Rezultă prin combinarea lor un fenomen nou? Sau vom rămîne astfel la starea de hotărîre care a fost atestată în posibilitatea sa existențielă, în așa fel încît ea să poată cunoaște, prin ființa întru moarte, o *modalizare existențielă*? Dar ce înseamnă, existențial vorbind, „a gîndi pînă la capăt" fenomenul stării de hotărîre?

Starea de hotărîre a fost caracterizată ca proiectare de sine — realizată în deplină discreție și dispusă să înfrunte angoasa — către faptul-de-a-fi-vinovat cel mai propriu. Acest fapt-de-a-fi-vinovat aparține ființei *Dasein*-ului și el înseamnă: *a fi* temei nimicnic al unei nimicnicități. Acel „a fi vinovat" care aparține ființei *Dasein*-ului nu cunoaște nici creștere, nici diminuare. El este *anterior* oricărei cuantificări, dacă aceasta are în genere vreun sens. *Dasein*-ul este prin esența lui vinovat, ceea ce înseamnă că el nu este *cînd și cînd* vinovat, pentru ca *apoi* să fie *din nou nevinovat*. Voința-de-a-avea-conștiință se hotărăște pentru acest fapt-de-a-fi-vinovat. Ține de sensul însuși al stării de hotărîre ca ea să se

proiecteze către acest fapt-de-a-fi-vinovat cu care *Dasein*-ul se confundă *atîta vreme cît el este*. Preluarea existențielă, prin starea de hotărîre, a acestei „vini" va fi realizată așadar în chip autentic doar atunci cînd starea de hotărîre, prin felul ei de a deschide *Dasein*-ul, devine *într-atît* de transparentă încît înțelege faptul-de-a-fi-vinovat *ca permanent*. Însă această înțelegere devine posibilă numai prin faptul că *Dasein*-ul își deschide putința-de-a-fi „pînă la sfîrșitul lui". Pentru *Dasein*, faptul-de-*a-fi*-la-sfîrșit înseamnă totuși, existențial vorbind, a fi *întru* sfîrșit. Starea de hotărîre devine cu adevărat ceea ce ea poate fi numai ca *ființă aflată, prin înțelegere, întru sfîrșit*, în speță numai ca pre-mergere în moarte. Starea de hotărîre nu „întreține" cu pre-mergerea o simplă legătură exterioară, ca și cum pre-mergerea ar fi ceva diferit de ea. *Ea adăpostește în sine ființa autentică întru moarte, ca modalitate existențielă posibilă a propriei sale autenticități.* Această „legătură" trebuie clarificată din punct de vedere fenomenal.

Starea de hotărîre înseamnă: a te lăsa chemat înainte către faptul-de-a-fi-vinovat cel mai propriu. Faptul-de-a-fi-*vinovat* aparține ființei *Dasein*-ului însuși, pe care am determinat-o primordial ca putință-de-a-fi. Cînd spunem că ființa *Dasein*-ului „este" permanent vinovată, aceasta nu poate însemna decît că [306] el se menține de fiecare dată în această ființă, existînd fie autentic, fie neautentic. Faptul-de-*a-fi*-vinovat nu este doar o proprietate constantă a unei ființări-simplu-prezente permanente, ci el este *posibilitatea existențielă* de *a fi* vinovat în chip autentic sau neautentic. Acest „vinovat" *este* de fiecare dată numai și numai prin putința factică de a fi dintr-un moment sau altul. De aceea, faptul-de-a-fi-vinovat, întrucît aparține *ființei Dasein*-ului, trebuie conceput ca putință-de-a-fi-vinovat. Starea de hotărîre se proiectează către această putință-de-a-fi, ceea ce înseamnă că se înțelege pe sine prin ea. Această înțelegere se menține, așadar, într-o posibilitate originară a *Dasein*-ului. Și ea se menține *în chip autentic în această posibilitate* atunci cînd starea de hotărîre este în chip originar ceea ce ea tinde să fie. Însă ființa originară a *Dasein*-ului întru putința sa de a fi ni s-a dezvăluit ca ființă întru moarte, adică întru acea posibilitate privilegiată a *Dasein*-ului pe care am caracterizat-o deja. Pre-mergerea des-

chide această posibilitate ca posibilitate. De aceea, abia cînd *pre-merge*, starea de hotărîre devine o ființă originară întru putința-de-a-fi cea mai proprie a *Dasein*-ului. Pe acel „a putea" al putinței-de-a-fi-vinovat ea îl înțelege abia atunci cînd se „califică" pe sine ca ființă întru moarte.

Aflat în starea de hotărîre, *Dasein*-ul preia în chip autentic în existența sa faptul că el *este* temeiul nimicnic al nimicnicității sale. Moartea o concepem existențial ca fiind posibilitatea — pe care am caracterizat-o deja — a *im*posibilității existenței, în speță ca pură nimicnicitate a *Dasein*-ului. Moartea nu este pentru *Dasein* ceva separat care vine să i se adauge la „sfîrșit", ci *Dasein*-ul este, ca grijă, temeiul aruncat (adică nimicnic) al morții sale. Nimicnicitatea care domină în chip originar și străbate de la un cap la altul ființa *Dasein*-ului i se dezvăluie lui însuși în ființa autentică întru moarte. Numai pornind de la temeiul ființei *Dasein*-ului *în întregul ei* pre-mergerea ajunge să facă manifest faptul-de-a-fi-vinovat. Grija adăpostește în sine, în chip la fel de originar, moartea și vina. Numai în starea de hotărîre anticipatoare ajunge să fie înțeleasă — *în chip autentic și în totalitate*, adică *în chip originar*[2] — putința-de-a-fi-vinovat.

[307] Înțelegerea chemării conștiinței dezvăluie starea de pierdere în impersonalul „se". Starea de hotărîre readuce *Dasein*-ul către putința sa cea mai proprie de a fi sine. Putința proprie de a fi devine autentică și pe deplin transparentă în ființa întru moarte, care înțelege moartea ca fiind posibilitatea *cea mai proprie*.

Chemarea conștiinței, prin interpelarea pe care ea o face, lasă în urmă tot ceea ce, în „lume", pentru *Dasein*, trece drept prestigiu și putere. Neținînd seama de nimic, ea individualizează *Dasein*-ul în putința sa de a fi vinovat, cerîndu-i să fie în chip auten-

---

[2] Faptul-de-a-fi-vinovat, care aparține în chip originar constituției de ființă a *Dasein*-ului, trebuie fără-ndoială deosebit de acel *status corruptionis*, înțeles teologic. În faptul-de-a-fi-vinovat, determinat existențial, teologia poate afla o condiție ontologică a posibilității sale factice. Vina implicată în ideea acestui *status* este o vinovăție factică de un fel cu totul special. Ea își are propria ei atestare, ce rămîne în chip fundamental inaccesibilă oricărei experiențe filozofice. Analiza existențială a faptului-de-a-fi-vinovat nu dovedește nimic nici *în favoarea* și nici *împotriva* posibilității păcatului. Riguros vorbind, nu se poate spune că ontologia *Dasein*-ului lasă deschisă, *în ce o privește*, această posibilitate, în măsura în care ea, ca interogare filozofică, nu „știe" în mod fundamental nimic despre păcat.

tic tocmai această putință. Totala precizie cu care *Dasein*-ul se individualizează în chip esențial către putința-de-a-fi cea mai proprie deschide pre-mergerea întru moarte ca pre-mergere către acea posibilitate care e *desprinsă de orice relație*. Starea de hotărîre anticipatoare devine pe de-a-ntregul „conștientă" de putința-de-a-fi-vinovat, ca o putință desprinsă de orice relație și care este cea mai proprie.

Voința-de-a-avea-conștiință înseamnă disponibilitatea de a fi interpelat către faptul-de-a-fi-vinovat cel mai propriu, ca unul ce a determinat de fiecare dată *Dasein*-ul factic *înaintea* oricărei vinovății factice și, deopotrivă, *după* anularea ei. Acest prealabil și permanent fapt-de-a-fi-vinovat se arată neacoperit în caracterul său prealabil abia atunci cînd acesta este inclus în posibilitatea care pentru *Dasein* este pur și simplu *de nedepășit*. Cînd starea de hotărîre, în pre-mergerea sa, a *ajuns din urmă* posibilitatea morții în putința sa de a fi, atunci existența autentică a *Dasein*-ului nu mai poate fi *depășită* de nimic.

Fenomenul stării de hotărîre ne-a condus în fața *adevărului* originar al existenței. Aflat în starea de hotărîre, *Dasein*-ul se dezvăluie lui însuși în putința sa factică de a fi dintr-un moment sau altul, în așa fel încît el însuși *este* această dezvăluire și faptul-de-a-fi-dezvăluit. Adevărului îi aparține și îi corespunde de fiecare dată o considerare-a-ceva-ca-adevărat. Aproprierea explicită a ceea ce a fost deschis sau des-coperit este faptul-de-*a-avea*-certitudine. Adevărul originar al existenței reclamă un fapt-de-a-avea-certitudine la fel de originar precum menținerea-de-sine în cuprinsul a ceea ce starea de hotărîre deschide și face accesibil. El își *dă* situația factică de fiecare dată și *se aduce* pe sine în ea. Situația nu se lasă luată în calcul dinainte și nu e dată precum o ființare-simplu-prezentă care așteaptă să fie sesizată. Ea nu poate fi deschisă decît printr-o hotărîre de sine liberă, care inițial este indeterminată, dar care apoi poate fi oricînd determinată. *Ce semnificație are atunci certitudinea care este proprie acestei stări de hotărîre?* Ea trebuie să se mențină în sfera a ceea ce a fost deschis prin hotărîre. Însă aceasta înseamnă tocmai că ea nu poate *încremeni* într-o situație, ci trebuie să înțeleagă că hotărîrea, potrivit sensului ei propriu în care ea se deschide, trebuie *menținută* liberă și *deschisă* pentru posibilitatea factică

[308] de fiecare dată. Certitudinea care e proprie hotărîrii înseamnă: *a te menține liber pentru* o posibilă *revenire asupra hotărîrii*, necesară factic într-un moment sau altul. O asemenea considerare-a-ceva-ca-adevărat, pe care o implică orice stare de hotărîre (ca adevăr al existenței) nu ne face totuși nici o clipă să recădem în starea de nehotărîre. Dimpotrivă: această considerare-a-ceva-ca-adevărat — în calitatea ei de fapt-de-a-te-menține-liber în sfera hotărîrii și totodată liber pentru revenirea asupra hotărîrii — este *starea de hotărîre autentică întru reiterarea de sine însuși**. Însă tocmai prin aceasta este suprimată la nivel existențiel starea de nehotărîre. Considerarea-a-ceva-ca-adevărat pe care o implică orice stare de hotărîre tinde, potrivit sensului său, să se mențină *permanent* liberă, adică liberă pentru *întreaga* putință-de-a-fi a *Dasein*-ului. Această certitudine permanentă îi este garantată stării de hotărîre numai în măsura în care ea se raportează la acea posibilitate în privința căreia poate *avea* pur și simplu o certitudine. Prin moartea sa, *Dasein*-ul trebuie să „revină" pur și simplu asupra lui însuși. Starea de hotărîre își dobîndește certitudinea autentică și deplină avînd permanent certitudinea morții, adică *pre-mergînd*.

Însă *Dasein*-ul este, deopotrivă de originar, în neadevăr. Starea de hotărîre anticipatoare îi dă *Dasein*-ului totodată certitudinea originară a stării sale de închidere. Pre-mergînd și aflîndu-se în starea de hotărîre, *Dasein*-ul se *menține* deschis pentru permanenta pierdere în starea de nehotărîre a impersonalului „se", pierdere care e posibilă tocmai în virtutea ființei care îi este lui proprie. Starea de nehotărîre, ca posibilitate permanentă a *Dasein*-ului, este și ea *tot atît de certă*. Starea de hotărîre ce își este transparentă sieși înțelege că *indeterminarea* putinței-de-a-fi se determină de fiecare dată doar printr-o hotărîre luată într-o situație sau alta. Ea știe foarte bine că indeterminarea guvernează ființarea care este în modul existenței. Însă faptul de a ști acest lucru, dacă vrem să corespundă stării de hotărîre autentice, tre-

* Aici, termenul *Wiederholung*, care la începutul lucrării, chiar în titlul din § 1, trimite la „reluarea întrebării privitoare la ființă" (iar în § 66 va fi utilizat pentru a desemna reluarea analizei existențiale la nivelul temporalității), poartă de astă dată asupra *Dasein*-ului însuși: *Dasein*-ul se *reiterează* pe sine, în sensul că se definește și se redefinește pe sine o dată cu fiecare hotărîre luată și cu orice posibilă revenire asupra ei.

buie să ia naștere el însuși dintr-o deschidere autentică. *Indeterminarea* putinței proprii de a fi, chiar dacă această putință a devenit de fiecare dată certă printr-o anumită hotărîre, se face manifestă însă pentru prima oară *pe de-a-ntregul* în ființa întru moarte. Pre-mergerea aduce *Dasein*-ul în fața unei posibilități care rămîne permanent certă și totuși în orice clipă indeterminată cu privire la momentul în care ea se va transforma într-o imposibilitate. Ea face manifest faptul că această ființare este aruncată în indeterminarea „situației sale limită", prin raport cu care *Dasein*-ul aflat în starea de hotărîre își obține putința sa autentică de a fi întreg. Indeterminarea morții se deschide și devine accesibilă în chip originar prin angoasă. Însă această angoasă originară aspiră către starea de hotărîre și o cere cu toată tăria. Ea înlătură tot ceea ce vine să acopere faptul că *Dasein*-ul este lăsat în seama lui însuși. Nimicul în fața căruia ne aduce angoasa dezvăluie acea nimicnicitate ce determină *Dasein*-ul în *temeiul* său, temei care este el însuși stare de aruncare în moarte.

Analiza a dezvăluit rînd pe rînd acele *momente ale modalizării* spre care tinde, pornind de la ea însăși, starea de hotărîre. [309] Aceste momente iau naștere din ființa autentică întru moarte, în măsura în care moartea e înțeleasă ca posibilitatea cea mai proprie, desprinsă de orice relație și de nedepășit, posibilitatea certă și totuși indeterminată. Starea de hotărîre este în chip autentic și în întregime ceea ce ea poate fi doar în măsura în care ea este *stare de hotărîre anticipatoare*.

Pe de altă parte însă, abia o dată cu interpretarea „legăturii" dintre starea de hotărîre și pre-mergere am ajuns să înțelegem pe deplin din punct de vedere existențial pre-mergerea însăși. Pînă acum, pre-mergerea nu putea fi socotită decît un proiect ontologic. Dar s-a putut vedea acum că pre-mergerea nu este o posibilitate inventată și impusă de noi *Dasein*-ului, ci este acel *mod* al unei putințe-de-a-fi existențiele atestate în *Dasein* la care *Dasein*-ul se încumetă atunci cînd se află în starea de hotărîre și cînd se înțelege pe sine în chip autentic. Pre-mergerea nu „este" un soi de comportament lipsit de orice repere, ci trebuie concepută ca fiind *posibilitatea autenticității acelei stări de hotărîre care e atestată la nivel existențiel, o posibilitate ce se află ascunsă într-o asemenea stare de hotărîre și care astfel e atestată o dată cu ea.* A te

„gîndi la moarte" în chip autentic — aceasta este voința-de-a-avea-conștiință care a ajuns să-și fie transparentă sieși la nivel existențiel.

Dacă starea de hotărîre, atunci cînd este autentică, tinde să fie în acel mod pe care îl definește pre-mergerea, și dacă pre-mergerea constituie putința autentică de a fi întreg a *Dasein*-ului, atunci o dată cu atestarea în plan existențiel a stării de hotărîre este atestată și o putință autentică de a fi întreg a *Dasein*-ului. *Întrebarea privitoare la putința-de-a-fi-întreg este una factic-existențielă. Ea își primește răspunsul de la D a s e i n, în măsura în care acesta se află în starea de hotărîre.* Întrebarea privitoare la putința-de-a-fi întreg a *Dasein*-ului și-a pierdut acum cu totul caracterul indicat inițial[3], cel de întrebare exclusiv teoretică, ținînd de metoda analiticii *Dasein*-ului și născută din efortul de a avea întregul *Dasein* sub forma unui „dat" complet. Întrebarea privitoare la integralitatea *Dasein*-ului — discutată la început doar din perspectiva metodei ontologiei — își avea legitimitatea sa, însă numai deoarece această legitimitate își are temeiul în cele din urmă într-o posibilitate ontică a *Dasein*-ului.

Prin elucidarea „legăturii" dintre pre-mergere și starea de hotărîre — în sensul modalizării posibile a celei dintîi prin cealaltă — am ajuns să evidențiem, în calitatea ei de fenomen, o putință autentică de a fi întreg a *Dasein*-ului. Dacă o dată cu acest fenomen ajungem la un mod de a fi al *Dasein*-ului prin care el se aduce către sine și în fața lui însuși, atunci acest fenomen trebuie să rămînă, atît ontic cît și ontologic, de neînțeles pentru explicitarea cotidiană a *Dasein*-ului și pentru simțul comun de la nivelul impersonalului „se". Ar însemna să înțelegem
[310] greșit lucrurile dacă dăm la o parte această posibilitate existențielă pe motivul că ar fi „nedemonstrată" sau dacă am vrea să o „demonstrăm" în manieră teoretică. Cu toate acestea, fenomenul trebuie ferit de unele răstălmăciri grosolane.

Starea de hotărîre anticipatoare nu este o cale de scăpare inventată pentru a „depăși" moartea, ci este acea înțelegere care urmează chemării conștiinței și care îi oferă morții posibilitatea să se *înstăpînească* asupra *existenței* și să suprime tot ceea

[3] Cf. § 45, p. [231] și urm.

ce e acoperire superficială de sine. Voința-de-a-avea-conștiință, determinată ca ființă întru moarte, nu înseamnă nici ea recluziune și fugă de lume, ci ea ne aduce, dezbărați de orice iluzie, în starea de hotărîre a „acțiunii". Tot așa, starea de hotărîre anticipatoare nu are ca origine pretenția „idealistă" de a trece în grabă peste existență și peste posibilitățile sale, ci ia naștere dintr-o înțelegere lucidă a posibilităților factice fundamentale ale *Dasein*-ului. O dată cu angoasa lucidă ce ne aduce în fața putinței-de-a-fi a individualizării își face apariția și bucuria deplină resimțită în fața acestei posibilități. Prin ea, *Dasein*-ul se eliberează de toate „fleacurile" cu care el se amuză în mod obișnuit și pe care curiozitatea e mereu preocupată să le procure din rezervorul de întîmplări al lumii. Totuși, analiza acestor dispoziții afective fundamentale iese în afara limitelor interpretării de față, al cărei scop e ontologia fundamentală.

Dar la baza interpretării ontologice a existenței *Dasein*-ului, așa cum a fost ea realizată aici, nu stă oare o anumită concepție ontică despre existența autentică, un ideal factic al *Dasein*-ului? Ei bine, chiar așa și stau lucrurile. Acest fapt nu numai că nu trebuie negat și recunoscut doar atunci cînd sîntem constrînși să o facem, ci trebuie conceput în *necesitatea sa pozitivă*, pornind de la obiectul ce servește ca temă cercetării. Filozofia nu-și va tăgădui nicicînd propriile „presupoziții", însă nici nu va avea dreptul să le accepte ca atare. Ea sesizează presupozițiile și, o dată cu ele, dezvoltă în chip mai radical și acel ceva pentru care ele stau ca presupoziții. Considerațiile metodologice care se cer făcute în acest moment au tocmai această funcție.

§ 63. *Situația hermeneutică obținută pentru o interpretare a sensului ființei grijii și caracterul metodologic al analiticii existențiale în genere*

O dată cu starea de hotărîre anticipatoare, *Dasein*-ul a fost făcut vizibil, fenomenal vorbind, în ce privește posibila sa autenticitate și integralitate. Situația hermeneutică[4], pînă în acest moment insuficientă pentru a explicita sensul ființei grijii, și-a

[4] Cf. § 45, p. [232].

[311] dobîndit acum originaritatea cerută. *Dasein*-ul este originar, ceea ce înseamnă că a fost pus în deținerea-prealabilă în ce privește putința sa autentică de a fi întreg; am avut de la bun început o privire-prealabilă care ne-a călăuzit, și anume ideea de existență. Ea și-a dobîndit determinarea o dată cu clarificarea putinței-de-a-fi celei mai proprii; din clipa în care structura ființei *Dasein*-ului a fost elaborată în mod concret, specificitatea sa ontologică în contrast cu orice ființare-simplu-prezentă a devenit așa de clară încît conceperea-prealabilă a existențialității *Dasein*-ului posedă o articulare suficientă pentru ca, dacă vrem să elaborăm existențialii cu ajutorul unor concepte, ea să ne fie o călăuză sigură.

Pe calea străbătută pînă acum de analitica *Dasein*-ului am ajuns să demonstrăm în mod concret teza pe care la început n-am făcut decît s-o aducem în discuție[5]: *ființarea care sîntem de fiecare dată noi înșine este, ontologic vorbind, ceea-ce-ne-este-cel-mai-departe.* Motivul pentru aceasta rezidă în grija însăși. Ființa aflată în-preajma „lumii" de care ne preocupăm în chip nemijlocit — și care este o ființă supusă căderii — ghidează explicitarea cotidiană a *Dasein*-ului, ascunzînd la nivel ontic ființa lui autentică, astfel încît ontologia care tratează despre această ființare este lipsită de o bază adecvată. De aceea, modul în care această ființare ne este dată în chip originar ca fenomen nu este cîtuși de puțin de la sine înțeles, chiar dacă ontologia urmează într-o primă instanță tendința explicitării cotidiene a *Dasein*-ului. Dimpotrivă, scoaterea la iveală a ființei originare a *Dasein*-ului trebuie *obținută cu efort* și *împotriva* tendinței de explicitare ontic-ontologice pe care o presupune căderea.

Nu numai prin punerea în lumină a structurilor celor mai elementare ale faptului-de-a-fi-în-lume, prin delimitarea conceptului de lume, prin clarificarea „cine"-lui nemijlocit și mediu al acestei ființări — a sinelui-impersonal — și prin interpretarea „locului-de-deschidere", ci mai ales prin analizele asupra grijii, morții, conștiinței și vinii putem vedea *în ce fel* simțul comun de la nivelul preocupării s-a înstăpînit în *Dasein*-ul însuși asupra putinței sale de a fi (ca și asupra deschiderii sau închiderii ei).

---

[5] Cf. § 5, p. [15].

Felul de a fi al *Dasein*-ului *pretinde* de la o interpretare ontologică — ce și-a propus să pună în lumină în chip originar acest fenomen — *să cucerească pentru sine ființa acestei ființări, luptînd împotriva tendinței ei celei mai proprii, care este aceea de a acoperi și de a disimula*. De aceea, analitica existențială, pusă față-n față cu pretențiile explicitării cotidiene, cu suficiența și liniștitorul ei de-la-sine-înțeles, are caracterul unei permanente *violențe*. Ce-i drept, acest caracter este foarte pronunțat în cazul ontologiei *Dasein*-ului, însă el este propriu oricărei interpretări, deoarece înțelegerea care se configurează în orice interpretare are structura proiectării. Dar această proiectare nu își are de fiecare dată [312] propria *ghidare* și *reglare*? De unde trebuie să-și obțină proiectele ontologice evidența adecvării fenomenale a „descoperirilor" lor? Interpretarea ontologică proiectează ființarea ce îi este dată către ființa care îi este ei proprie, pentru a o aduce la concept în ce privește structura sa. Unde putem afla o îndrumare pentru direcția proiectului, pentru ca acesta să ajungă să întîlnească ființa? Și ce se întîmplă dacă ființarea ce ajunge să servească ca temă pentru analitica existențială ascunde, *prin* însuși felul ei de a fi, ființa care îi este proprie? Înainte de a răspunde la toate aceste întrebări trebuie să ne limităm la o clarificare a analiticii *Dasein*-ului, o clarificare pe care aceste întrebări o reclamă.

Ființei *Dasein*-ului îi aparține explicitarea de sine. Atunci cînd sîntem preocupați să des-coperim „lumea", ghidați fiind de privirea-ambientală, preocuparea ca atare este și ea avută în vedere. La nivel factic, *Dasein*-ul se înțelege pe sine din capul locului prin anumite posibilități existențiele, chiar dacă proiectele sale nu provin decît de la nivelul de înțelegere al impersonalului „se". Existența este, în chip explicit sau nu, adecvat sau nu, inclusă oarecum în această înțelegere. Orice înțelegere ontică are, ca să spunem așa, anumite „ingrediente", fie ele și numai *pre*-ontologice, în sensul că nu sînt concepute tematic-teoretic. Orice interogare ontologic explicită cu privire la ființa *Dasein*-ului este deja pregătită de felul de a fi al *Dasein*-ului.

Însă de unde anume trebuie să pornim pentru a găsi ceea ce constituie existența „autentică" a *Dasein*-ului? Totuși, fără o înțelegere existențielă, orice analiză a existențialității rămîne lipsită de un teren ferm. Dar interpretarea autenticității și inte-

gralității *Dasein*-ului, pe care tocmai am realizat-o, nu avea ea la bază tocmai o concepție ontică asupra existenței, una care e perfect posibilă, dar care nu are caracter de obligativitate pentru oricine? Interpretarea existențială nu se va putea nicicînd pronunța în chip autoritar cu privire la posibilitățile și obligativitățile existențiele. Dar nu trebuie ea însăși să se justifice în privința *acelor* posibilități existențiele prin care ea oferă o bază ontică interpretării ontologice? Dacă ființa *Dasein*-ului este prin esența sa putință-de-a-fi și fapt-de-a-fi-liber pentru posibilitățile sale cele mai proprii și dacă *Dasein*-ul, de fiecare dată, nu există decît în măsura în care e liber pentru ele sau, dimpotrivă, neliber pentru ele, poate oare atunci interpretarea ontologică să își ia ca fundament altceva decît *posibilități ontice* (care sînt moduri ale putinței-de-a-fi), urmînd ca pe *acestea* să le proiecteze în direcția *posibilității lor ontologice*? Iar dacă *Dasein*-ul se explicitează pe sine pornind cel mai adesea de la starea de pierdere în preocuparea lui cu „lumea", atunci a-i determina posibilitățile ontic-existențiele în răspăr cu această explicitare și, pe baza astfel obținută, a analiza existențial această ființare nu înseamnă
[313] oare a o deschide în chip adecvat? *Și atunci violența proiectului nu devine oare, de fiecare dată cînd ea intră în joc, o eliberare a conținutului fenomenal nedisimulat al D a s e i n-ului?*

Chiar dacă modul „violent" în care ne sînt date posibilitățile existenței este cerut de însăși metoda noastră, se poate el oare sustrage arbitrariului? Dacă analitica își ia ca bază starea de hotărîre anticipatoare în calitatea ei de putință existențiel-autentică de a fi, în calitatea ei de posibilitate către care *Dasein*-ul se convoacă pe sine din chiar temeiul existenței sale, se mai poate oare atunci spune că această posibilitate este una *arbitrară*? Și oare acel mod de a fi potrivit căruia putința-de-a-fi a *Dasein*-ului se raportează la o posibilitate privilegiată precum moartea ajunge întîmplător să capete preeminență? *Există oare pentru faptul-de-a-fi-în-lume o instanță mai înaltă a putinței sale de a fi decît moartea sa?*

Admițînd că proiectul ontic-ontologic al *Dasein*-ului în direcția unei putințe autentice de a fi întreg nu are nimic arbitrar, se justifică oare numai prin aceasta interpretarea existențială pe care am dat-o acestui fenomen? De unde își ia ea firul călău-

zitor, dacă nu dintr-o idee a existenței în genere, pe care a „presupus-o" de la bun început? Cum s-au ordonat pașii făcuți de analiza cotidianității neautentice, dacă nu prin postularea de la bun început a conceptului de existență? Iar dacă spunem că *Dasein*-ul „e supus căderii" și că de aceea autenticitatea putinței sale de a fi trebuie să fie obținută prin luptă împotriva acestei tendințe a căderii, din ce perspectivă spunem acest lucru? Nu stă totul de la bun început în lumina ideii de existență care a fost „presupusă", chiar dacă această lumină este mai curînd un clarobscur? De unde își obține această idee legitimitatea sa? Nu era oare ghidat de nimic acel prim proiect prin care am indicat-o? Nicidecum.

Indicarea formală a ideii de existență a fost ghidată de înțelegerea ființei, ca una ce rezidă în *Dasein*-ul însuși. Chiar și în absența transparenței pe care o aduce cu sine ontologia se dezvăluie totuși următorul lucru: ființarea pe care o numim *Dasein* sînt de fiecare dată eu însumi, și anume ca putință-de-a-fi a cărei miză este tocmai de a fi această ființare. Chiar și în lipsa unei determinări ontologice satisfăcătoare, *Dasein*-ul se înțelege pe sine ca fapt-de-a-fi-în-lume. Ființînd în acest fel, el întîlnește ființarea care are felul de a fi al ființării-la-îndemînă sau al ființării-simplu-prezente. Chiar dacă distincția dintre existență și realitate nu are încă nici pe departe — în ce îl privește — forma unui concept ontologic și chiar dacă *Dasein*-ul, în primă instanță, înțelege existența ca realitate, el nu este doar simplu-prezent, ci s-a *înțeles* deja *pe sine* de fiecare dată, oricît de mitică sau de magică este această explicitare a sa. Căci altminteri el n-ar mai fi „trăit" în lumea mitului și nu și-ar fi creat defel o magie, sub forma ritului și a cultului. Ideea de existență postulată aici este o prefigurare — care nu obligă la nimic în plan existențiel — a structurii formale a înțelegerii *Dasein*-ului în genere.

Călăuziți de această idee, am realizat analiza pregătitoare a cotidianității nemijlocite, ajungînd să definim pentru prima oară printr-un concept grija. Acest fenomen a făcut posibilă o concepere mai exactă a existenței și a relațiilor în care ea stă cu facticitatea și căderea. O dată definită structura grijii, am avut o bază pentru a face o primă distincție ontologică între existen- [314]

ță și realitate[6]. Aceasta a condus la teza: substanța omului este existența[7].

Însă această idee formală de existență — care nu obligă la nimic în plan existențiel — ascunde totuși în sine un „conținut" ontologic determinat (chiar dacă neevidențiat), iar acest „conținut", la fel ca și ideea de realitate, pe care o delimităm în raport cu el, „presupune" o idee de ființă în genere. Numai în orizontul *acestei idei* poate fi făcută distincția dintre existență și realitate. Căci ambele au totuși în vedere *ființa*.

Dar nu trebuie oare ca ideea de ființă în genere, clarificată ontologic, să fie obținută mai întîi prin elaborarea înțelegerii ființei, ca înțelegere ce aparține *Dasein*-ului? Aceasta din urmă nu poate fi totuși sesizată ontologic în chip originar decît pe temeiul unei interpretări originare a *Dasein*-ului pe firul călăuzitor al ideii de existență. Nu devine astfel pînă la urmă cu totul evident că problema fundamental-ontologică dezvoltată aici se mișcă într-un „cerc"?

Ce-i drept, atunci cînd am analizat structura înțelegerii în genere, am arătat deja că ceea ce îndeobște este denigrat prin folosirea termenului inadecvat de „cerc" este ceva ce ține de însăși esența înțelegerii, constituind caracterul ei distinctiv[8]. Cu toate acestea, cercetarea trebuie să revină în chip explicit acum, cînd e vorba de clarificarea situației hermeneutice a problematicii fundamental-ontologice, la „argumentul cercului". Obiecția adusă interpretării existențiale, potrivit căreia ea s-ar mișca într-un cerc, vrea să spună: ideea de existență și de ființă în genere este „presupusă", iar „după aceea", pe baza ei, este interpretat *Dasein*-ul, pentru ca pornind de aici să obținem ideea de ființă. Dar ce înseamnă „a presupune"? Este oare postulată, o dată cu ideea de existență, o propoziție din care să putem obține, urmînd regulile formale ale deducției, și alte propoziții despre ființa *Dasein*-ului? Sau această pre-supunere are caracterul unei proiectări de ordinul înțelegerii, astfel încît interpretarea care dez-
[315] voltă o astfel de înțelegere *face să ajungă tocmai acum întîia oară la cuvînt elementul ce trebuie explicitat, pentru ca acesta, fiind fiin-*

---

[6] Cf. § 43, p. [200] și urm.
[7] Cf. p. [212] și p. [117].
[8] Cf. § 32, p. [152] și urm.

țarea care el este, să decidă de la sine dacă își oferă constituția de ființă în direcția căreia, prin proiect, el a fost deschis în manieră formal-indicativă? Poate oare în genere ființarea să ajungă și într-un alt fel la cuvînt în privința ființei sale? În analitica existențială nici măcar nu se pune problema ca, în demonstrație, „cercul" să fie „evitat", deoarece ea nu face *cîtuși de puțin* o demonstrație în conformitate cu regulile „logicii deducției". Ceea ce simțul comun, imaginîndu-și că satisface rigoarea supremă a cercetării științifice, încearcă să elimine prin evitarea „cercului" nu este nici mai mult, nici mai puțin decît structura fundamentală a grijii. Constituit în chip originar prin aceasta, *Dasein*-ul este de fiecare dată deja înaintea-lui-însuși. Ființînd, el s-a proiectat de fiecare dată deja pe sine către anumite posibilități ale existenței sale și, în astfel de proiecte existențiele, el a proiectat, pre-ontologic, și ceva precum existența și ființa. Însă această proiectare care este esențială *Dasein*-ului, poate ea să-i fie refuzată unei cercetări care — *fiind ea însăși, asemeni oricărei cercetări, un fel de a fi al D a s e i n-ului ce deschide* — vrea să dezvolte o înțelegere a ființei ce aparține existenței și totodată să o aducă pe aceasta la concept?

Însă obiecția potrivit căreia interpretarea existențială s-ar mișca într-un cerc provine la rîndul ei dintr-un fel de a fi al *Dasein*-ului. Pentru simțul comun care, prins în preocupare, se contopește cu impersonalul „se", ceva precum proiectarea, ba chiar proiectarea ontologică, rămîne în chip necesar un lucru straniu, deoarece simțul comun se împotrivește „din principiu" acesteia. Simțul comun, fie el „teoretic" sau „practic", nu se preocupă decît de ființarea care poate fi cuprinsă cu ajutorul privirii-ambientale. Ceea ce distinge simțul comun este tocmai convingerea pe care el o are că nu experimentează decît ființarea „factuală" și că astfel ar putea renunța la o înțelegere a ființei. El nu știe că această ființare nu poate fi experimentată „factual", decît dacă ființa a fost în prealabil înțeleasă, chiar dacă nu neapărat printr-un concept. Simțul comun (*Verständigkeit*) înțelege în mod greșit înțelegerea (*Verstehen*). Și *tocmai de aceea* el ajunge în chip fatal să considere ca „violent" tot ceea ce trece de raza înțelegerii sale și tot ceea ce, în felul acesta, îl depășește.

A obiecta că înțelegerea se mișcă în „cerc" înseamnă a nu cunoaște două lucruri: 1. Faptul că înțelegerea însăși constituie

un mod fundamental al ființei *Dasein*-ului. 2. Faptul că această ființă este constituită ca grijă. Tăgăduind cercul, căutînd să-l ascundem sau chiar să-l evităm, nu facem decît să consolidăm definitiv această necunoaștere. Dimpotrivă, noi trebuie să tindem în mod statornic să ne instalăm cu totul și în chip originar în acest „cerc", pentru ca în felul acesta să ne asigurăm de la bun început că analiza *Dasein*-ului are o perspectivă completă asupra ființei circulare a *Dasein*-ului. Atunci cînd „pornim" de la un eu lipsit de lume, pentru ca apoi să-i procurăm acestuia un obiect
[316] precum și o relație cu el care ontologic e lipsită de temei, putem spune că ceea ce am „presupus" pentru ontologia *Dasein*-ului nu este în nici un caz prea mult, ci este *prea puțin. Privirea noastră bate prea aproape* dacă ne aplecăm doar asupra „vieții", *pentru ca apoi, în mod ocazional*, să luăm în seamă *și* moartea. Obiectul tematic este *decupat în chip artificial și dogmatic* atunci cînd ne limităm „mai întîi" la un „subiect teoretic", pentru a-l completa apoi, „pe latura sa practică", printr-o „etică" anexă.

Toate acestea sînt de ajuns pentru a clarifica sensul existențial al situației hermeneutice pe care o presupune o analitică originară a *Dasein*-ului. O dată cu punerea în lumină a stării de hotărîre anticipatoare, *Dasein*-ul este adus în deținerea-prealabilă cu privire la integralitatea sa autentică. Autenticitatea putinței-de-a-fi-sine e cea care ne garantează că avem o privire-prealabilă asupra existențialității originare, iar această privire-prealabilă e cea care asigură formarea unui aparat conceptual existențial adecvat.

Analiza stării de hotărîre anticipatoare ne-a condus totodată la fenomenul adevărului originar și autentic. S-a arătat mai devreme în ce fel înțelegerea ființei, cea care este dominantă în primă instanță și cel mai adesea, concepe ființa în sens de simplă-prezență, ascunzînd astfel fenomenul originar al adevărului[9]. Însă dacă nu „există" (*es gibt*) ființă decît în măsura în care „este" adevăr, iar dacă înțelegerea ființei se modifică de fiecare dată după felul adevărului, atunci trebuie ca adevărul originar și autentic să garanteze înțelegerea ființei *Dasein*-ului și a ființei în genere. „Adevărul" ontologic al analizei existen-

---

[9] Cf. § 44 b, p. [219] și urm.

țiale se constituie pe temeiul adevărului existențiel originar. Totuși acesta din urmă nu are nevoie în chip necesar de cel dintîi. Adevărul existențial care stă ca fundament și care este adevărul originar prin excelență, spre care tinde problematica fundamental-ontologică — pregătind întrebarea privitoare la ființă —, este *starea de deschidere a sensului ființei grijii.* Pentru a scoate la iveală acest sens este nevoie să dispunem pe deplin de ceea ce constituie structura completă a grijii.

§ 64. *Grijă și sineitate*

Unitatea momentelor constitutive ale grijii — existențialitatea, facticitatea și starea de cădere — a făcut posibilă o primă delimitare ontologică a integralității întregului structural al *Dasein*-ului. Structura grijii a fost formulată existențial astfel: faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în(tr-o lume) ca fapt-de-a-fi-în-preajma (ființării întîlnite intramundan). Integralitatea structurii grijii nu ia naștere abia cînd are loc cuplarea celor două și cu toate acestea ea este una *articulată*[10]. Acest rezultat ontologic a trebuit să-l evaluăm în funcție de gradul în care el satisface cerințele unei interpretări *originare* a *Dasein*-ului[11]. La capătul considerațiilor noastre a reieșit că nici *întregul Dasein* și nici putința sa *autentică* de a fi nu fuseseră luate ca temă. Totuși, încercarea de a surprinde fenomenal întregul *Dasein*-ului a părut că eșuează tocmai atunci cînd era vorba de structura grijii. Acel „înaintea-lui-însuși" ni s-a înfățișat ca un „încă-nu". Însă acest „înaintea-lui-însuși", caracterizat în sensul unui rest, s-a dezvăluit observației genuin-existențiale ca *ființă întru sfîrșit*, ceea ce, de altminteri, orice *Dasein* este în temeiul ființei sale. În același timp, am lămurit faptul că grija, prin chemarea conștiinței, convoacă *Dasein*-ul către putința sa de a fi cea mai proprie. Înțelegerea interpelării — înțeleasă ea însăși în chip originar — s-a vădit a fi starea de hotărîre anticipatoare. Ea cuprinde în sine o putință autentică de a fi întreg a *Dasein*-ului. Structura grijii nu vorbește *împotriva* unui posibil [317]

[10] Cf. § 41, p. [191] și urm.
[11] Cf. § 45, p. [231] și urm.

fapt-de-a-fi-întreg, ci ea este *condiția de posibilitate* a unei asemenea putințe existențiele de a fi. Pe parcursul acestor analize a devenit clar că în fenomenul grijii sînt ancorate fenomenele existențiale ale morții, conștiinței și vinii. *Integralitatea întregului structural este astfel și mai bogat articulată, iar întrebarea privitoare la unitatea acestei integralități a devenit și mai imperioasă.*

Cum trebuie să concepem această unitate? Cum poate *Dasein*-ul exista ca o unitate în modurile și posibilitățile amintite ale ființei sale? Evident că el nu poate exista astfel decît în măsura în care *este el însuși* această ființă în posibilitățile sale esențiale, în măsura în care *eu* sînt de fiecare dată această ființare. „Eul" este, aparent, cel care face cu putință, „ținînd laolaltă" toate momentele ei, integralitatea întregului structural. În „ontologia" acestei ființări, „eul" și „sinele" au fost concepute dintotdeauna ca fiind temeiul susținător (ca substanță, respectiv ca subiect). Analitica de față, încă din faza în care a caracterizat cu titlu pregătitor cotidianitatea, s-a văzut confruntată cu întrebarea privitoare la „cine"-le *Dasein*-ului. S-a putut vedea că *Dasein*-ul, în primă instanță și cel mai adesea, *nu* este el însuși, ci este pierdut în sinele-impersonal. Acest sine-impersonal este o modificare existențielă a sinelui autentic. Întrebarea privitoare la constituția ontologică a sineității a rămas fără răspuns. Ce-i drept,
[318] firul călăuzitor al problemei a fost deja fixat în linii mari[12]: dacă sinele este una dintre determinările esențiale ale *Dasein*-ului, iar „esența" acestuia rezidă în *existență*, atunci egoitatea și sineitatea vor trebui concepute *existențial*. În variantă negativă, s-a putut vedea de asemenea că dacă vrem să caracterizăm ontologic impersonalul „se" ne este interzis să folosim în vreun fel categoriile ce privesc simpla-prezență (substanța). Un lucru a devenit clar în principiu: că grija nu trebuie derivată ontologic din realitate și nu trebuie construită cu categoriile realității[13]. Grija adăpostește de la bun început în sine fenomenul sinelui, dacă este într-adevăr îndreptățită teza că expresia „grija pentru sine", formată după modelul grijii-pentru-celălalt ca grijă

---

[12] Cf. § 25, p. [114] și urm.
[13] Cf. § 43 c, p. [211].

pentru un altul, este o *tautologie*[14]. Însă atunci problema determinării ontologice a sineității *Dasein*-ului ia o formă mai exactă, și anume ca întrebare privitoare la „legătura" existențială dintre grijă și sineitate.

Pentru a elucida existențialitatea sinelui vom lua ca punct „natural" de plecare explicitarea de sine cotidiană a *Dasein*-ului care, exprimîndu-se cu privire la „el însuși", *spune* întotdeauna *„eu"*. Aceasta nu e necesar să o spună cu voce tare. Spunînd „eu", această ființare se are în vedere pe sine însăși. Conținutul acestui cuvînt trece drept ceva nespus de simplu. El mă are de fiecare dată în vedere pe mine și nimic altceva. Fiind ceva atît de simplu, „eul" nu este apoi o determinare a altor lucruri, el nu este *nici măcar* predicat, ci este „subiectul" absolut. Ceea ce este exprimat și desemnat atunci cînd spunem „eu" este considerat întotdeauna ca ceva care persistă și care rămîne identic cu sine. Caracterele de „simplitate", „substanțialitate" și „personalitate", pe care Kant, de pildă, le pune la baza teoriei sale despre paralogismele rațiunii pure[15], iau naștere dintr-o autentică experiență pre-fenomenologică. Rămîne întrebarea dacă ceea ce a fost experimentat ontic în acest fel poate fi interpretat ontologic cu ajutorul „categoriilor" amintite.

Desigur, Kant, în strictă conformitate cu conținutul fenomenal dat atunci cînd spunem „eu", arată că tezele ontice despre substanța sufletului, deduse din caracterele amintite, sînt lipsite de legitimitate. Însă prin aceasta nu facem decît să respingem o explicație *ontică* greșită a eului. N-am obținut totuși nicidecum o interpretare *ontologică* a sineității și nici măcar nu ne-am asigurat-o și nu am pregătit-o în chip pozitiv. Kant, cu toate că încearcă, mai riguros decît predecesorii lui, să fixeze conținutul fenomenal al rostirii lui „eu", alunecă totuși din nou în *aceeași* ontologie inadecvată a substanțialului, ale cărei fun- **[319]**
damente ontice, în teorie, i le refuzase eului. Tocmai acest lucru trebuie arătat în chip mai precis, pentru a putea apoi să ne fixăm sensul ontologic al punctului din care demarează analiza sinei-

---

[14] Cf. § 41, p. [193].

[15] Cf. *Critica rațiunii pure*, B p. 399; și mai cu seamă versiunea din ediția I, p. 348 și urm.

tății cînd e vorba de rostirea lui „eu". Analiza kantiană a lui „eu gîndesc" nu trebuie ilustrată aici decît atît cît e necesar pentru clarificarea problematicii amintite[16].

„Eul" este o simplă conștiință care însoțește toate conceptele. Prin el „nu este reprezentat nimic altceva decît un subiect transcendental al gîndirii". „Conștiința în sine nu este atît o reprezentare..., cît o formă a reprezentării în genere."[17] Acel „eu gîndesc" este „forma apercepției, care este inerentă oricărei experiențe și o precedă"[18].

Kant concepe pe bună dreptate conținutul „eului" în expresia „eu gîndesc" sau, dacă includem și „persoana practică" atunci cînd vorbim de „inteligență", ca „eu acționez". Rostirea lui „eu" trebuie înțeleasă în sens kantian ca rostire a lui „eu gîndesc". Kant caută să fixeze conținutul fenomenal al „eului" ca *res cogitans*. Însă dacă acest „eu" el îl numește aici „subiect logic", aceasta nu vrea să însemne că „eul" în genere ar fi un concept obținut doar pe cale logică. „Eul" este mai degrabă subiectul comportamentului logic, al legării-laolaltă. „Eu gîndesc" înseamnă „eu leg laolaltă". Orice legare-laolaltă revine la un „*eu* leg laolaltă". În orice luare-laolaltă și în orice punere în relație, „eul" stă din capul locului la bază — el este ὑποκείμενον. De aceea subiectul este „conștiință în sine" și nicidecum o reprezentare, ci mai degrabă „forma" acesteia. Ceea ce înseamnă: acel „eu gîndesc" nu este ceva reprezentat, ci structura formală a actului reprezentării ca atare, cea prin care, acum mai întîi, devine posibil ceva precum lucrul reprezentat. Forma reprezentării nu are în vedere vreun cadru și nici vreun concept general, ci are în vedere ceea ce, ca εἶδος, face din orice lucru reprezentat și din orice act al reprezentării ceea ce ele sînt. Dacă eul e înțeles ca formă a reprezentării, aceasta echivalează cu a spune că el este „subiect logic".

Analîza lui Kant are două aspecte pozitive: mai întîi că el vede imposibilitatea de a reduce ontic eul la o substanță, apoi
[320] că fixează eul ca „eu gîndesc". Și totuși, el concepe acest eu tot

---

[16] Despre analiza apercepției transcendentale cf. acum M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik / Kant și problema metafizicii*, ediția a II-a neschimbată, 1951, secțiunea a III-a.

[17] *Critica rațiunii pure*, B p. 404.

[18] *Ibid.*, A p. 354.

ca subiect, și o face într-un sens care ontologic este inadecvat. Căci conceptul ontologic de subiect *nu* caracterizează *sineitatea eului ca sine, ci identitatea și permanența unei ființări din capul locului simplu-prezentă.* A determina ontologic eul ca *subiect* înseamnă a-l postula ca pe o ființare din capul locului simplu-prezentă. Ființa eului este înțeleasă ca realitate a lui *res cogitans*.[19]

Cum se face însă că, la Kant, autenticul punct de plecare fenomenal din acel „eu gîndesc" nu este valorificat ontologic și

---

[19] În fond, Kant a surprins caracterul ontologic al sinelui persoanei din orizontul unei ontologii inadecvate a ființării-simplu-prezente intramundane, și anume ca „substanțial", iar acest lucru se poate vedea din materialul prelucrat de H. Heimsoeth în studiul său *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie / Conștiința personalității și lucrul în sine în filozofia kantiană* (extras din *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages*, 1924). Tendința studiului depășește nivelul unei prezentări istorice și are în vedere problema „categorială" a personalității. Heimsoeth spune: „Interacțiunea strînsă dintre rațiunea teoretică și cea practică, așa cum o realizează și o proiectează I. Kant, a fost și continuă să fie prea puțin luată în seamă. Prea puțin se observă cum, aici, pînă și categoriile (spre deosebire de felul în care, o dată aplicate la natură, ajung să devină «principii») își păstrează în chip explicit valabilitatea și urmează să-și afle, sub primatul rațiunii practice, o aplicare nouă, fără legătură cu raționalismul naturalist (substanța, de pildă, își află aplicarea în «persoană» și în durata nelimitată pe care o presupune nemurirea persoanei, cauzalitatea devine «cauzalitatea libertății», interacțiunea are loc acum în «comunitatea ființelor raționale» ș.a.m.d.). Ele se pun în slujba unui alt mod de acces la necondiționat, ca mijloace intelectuale de fixare, fără ca pentru aceasta ele să vrea să ofere o cunoaștere raționalizatoare a obiectului." p. 31. — Totuși, aici, problema ontologică autentică este *trecută cu vederea*. Nu putem să nu ne punem întrebarea dacă aceste „categorii" își pot păstra valabilitatea originară, trebuind doar să fie utilizate în alt fel sau dacă ele nu cumva *ratează*, din chiar temeiul ei, problematica ontologică a *Dasein*-ului. Chiar dacă rațiunea teoretică este înglobată în cea practică, problema existențial-ontologică a sinelui nu numai că nu își află soluția, dar nici măcar *nu este pusă*. Pe ce bază ontologică urmează să se împlinească „colaborarea" dintre rațiunea teoretică și cea practică? Felul de a fi al persoanei este determinat oare de comportamentul teoretic sau de cel practic? Sau nici una dintre ele? Și atunci de care comportament anume? Oare paralogismele, în pofida semnificației lor fundamentale, nu ne dezvăluie lipsa de teren ontologic ferm a problematicii sinelui începînd cu *res cogitans* al lui Descartes și pînă la conceptul hegelian de spirit? Nu trebuie cîtuși de puțin să gîndim „naturalist" sau „raționalist" pentru a rămîne totuși dependenți — cu atît mai fatal cu cît ea pare subînțeleasă — de ontologia „substanțialului". Cf., ca o completare esențială a studiului amintit, Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus / Motive metafizice în formarea idealismului critic*, în *Kantstudien*, vol. XXIX (1924), p. 121 și urm. Cu privire la critica conceptului kantian de eu cf. și: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik / Formalismul în etică și etica materială a valorii*, partea a II-a, în acest anuar [*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*], vol. II (1916), p. 388 și urm. despre „persoana și «eul» apercepției transcendentale".

[321] ajunge să recadă la nivelul de „subiect", adică de substanțial? Eul nu este doar un „eu gîndesc", ci „eu gîndesc ceva". Totuși, nu subliniază Kant însuși de nenumărate ori faptul că eul rămîne legat de reprezentările sale și că fără acestea el nu este nimic?

Aceste reprezentări sînt însă pentru el „empiricul", care e „însoțit" de către eu, ele sînt fenomene „inerente" eului. Kant nu precizează însă nicăieri care e felul de a fi al acestei „inerențe" sau „însoțiri". Însă felul acesta de a fi este înțeles în temeiul lui ca o permanentă simplă-prezență-laolaltă a eului cu reprezentările sale. Ce-i drept, Kant evită să despartă eul de gîndire, și totuși el nu ajunge să-l postuleze pe însuși acel „eu gîndesc" în plenitudinea esenței sale — ca pe un „eu gîndesc ceva" — și mai cu seamă nu ajunge să vadă „presupoziția" ontologică pentru acest „eu gîndesc ceva", în calitatea lui de determinație fundamentală a sinelui. Căci punctul de plecare pe care-l reprezintă acel „eu gîndesc ceva" este la rîndul lui insuficient determinat ontologic, de vreme ce acest „ceva" rămîne nedeterminat. Dacă prin „ceva" noi înțelegem o ființare *intramundană*, atunci aici este cuprinsă, în chip neexprimat, presupoziția *lumii*; și tocmai acest fenomen determină constituția ființei eului, dacă e adevărat că el trebuie să poată fi ceva de felul lui „eu gîndesc ceva". Rostirea lui „eu" are în vedere ființarea care sînt de fiecare dată eu însumi în sensul de „eu-sînt-într-o-lume". Kant nu a văzut fenomenul lumii și a fost destul de consecvent pentru a îndepărta „reprezentările" din conținutul aprioric al acelui „eu gîndesc". Însă, astfel, eul a fost redus încă o dată la un subiect *izolat*, care însoțește reprezentările într-o manieră cu totul nedeterminată din punct de vedere ontologic[20].

În rostirea lui „eu" se exprimă D a s e i n-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume. Dar atunci rostirea cotidiană a lui „eu" se socotește ea *pe sine ca* ființînd-într-o-lume? Aici trebuie făcută o distincție. Desigur că *Dasein*-ul, spunînd „eu", se referă la ființarea care este de fiecare dată el însuși. Atunci cînd se explicitează pe sine la nivel cotidian, *Dasein*-ul tinde însă să se înțeleagă pe sine pornind de la „lumea" de care el se preocupă. În felul în care el se socotește ontic pe sine, *Dasein*-ul se *înșală* cu privire la felul de a fi

---

[20] Cf. critica fenomenologică la „Respingerea idealismului" a lui Kant, § 43 a, p. [202] și urm.

al ființării care este el însuși. Iar acest lucru este valabil mai cu seamă cînd e vorba de constituția fundamentală a *Dasein*-ului, în speță de faptul-de-a-fi-în-lume.[21]

Dar prin ce anume este motivată această rostire „fugitivă" a lui „eu"? Ea e motivată prin căderea *Dasein*-ului, care face ca acesta *să fugă* din fața lui însuși, refugiindu-se în impersonalul „se". Cînd vorbim în chip „natural" despre „eu", tocmai sinele-impersonal este cel care vorbește. În „eu" se exprimă „sinele", dar, în primă instanță și cel mai adesea, eu *nu* sînt în chip autentic acest sine. Pentru cel ce se contopește cu multiplele înfățișări ale cotidianului, nerăbdător să ajungă la ființarea de care el se preocupă, sinele acelui „eu mă preocup" care uită de sine se arată ca fiind permanent același, însă de o simplitate nedeterminată și goală. *Ești*, pînă la urmă, *acel ceva* de care te preocupi. Faptul că vorbirea ontică „naturală" despre „eu" trece cu vederea conținutul fenomenal al *Dasein*-ului avut în vedere prin acest „eu" *nu* oferă interpretării ontologice a eului *nici un drept să facă și ea această omisiune* și să impună problematicii sinelui un orizont „categorial" inadecvat. [322]

Ce-i drept, interpretarea ontologică a „eului" nu obține nicidecum *soluția* problemei numai prin aceea că refuză vorbirea cotidiană despre „eu", în schimb ea obține *prefigurarea direcției* în care trebuie să meargă mai departe cu interogarea ei. „Eul" are în vedere ființarea care sîntem cu toții ca „ființători-în-lume". Faptul-de-a-sălășlui-deja-într-o-lume, ca fapt-de-a-fi-în-preajma-ființării-la-îndemînă-intramundane înseamnă însă, tot atît de originar, a fi „înaintea-lui-însuși". Prin „eu" avem în vedere ființarea care are ca *miză* ființa ființării care ea este. Prin „eu" se exprimă grija, dar în primă instanță și cel mai adesea ea se exprimă în forma „fugitivă" în care preocuparea vorbește despre „eu". Dacă sinele-impersonal este cel care spune sus și tare „eu" și iar „eu", aceasta se întîmplă tocmai pentru că, în fond, el *nu este în chip autentic* el însuși, și pentru că se eschivează în fața putinței autentice de a fi. Dacă constituția ontologică a sinelui nu poate fi redusă nici la un eu-substanță și nici la un „subiect", ci invers, modul fugitiv-cotidian de a spune fără încetare „eu" trebuie înțeles pornind de la putința *autentică* de a fi, atunci de

---

[21] Cf. §§ 12 și 13, p. [52] și urm.

aici nu se poate desprinde defel ideea că sinele este temeiul simplu-prezent și permanent al grijii. Sineitatea nu poate fi descifrată existențial decît din putința autentică de a fi sine, adică din autenticitatea ființei *Dasein*-ului *ca grijă*. Tocmai pornind de la grijă își află clarificarea *persistența sinelui**, ca așa-zisă permanență a subiectului. Însă fenomenul putinței autentice de a fi deschide deopotrivă cîmpul privirii noastre către *persistența sinelui*, în sensul că acest sine a dobîndit acum stabilitate. *Persistența sinelui*, care înseamnă deopotrivă stabilitate și constanță, este posibilitatea *autentică* ce este contrară acelei persistențe-a-ne-sinelui de la nivelul căderii și al stării de nehotărîre. *Persistența-sinelui* nu înseamnă, existențial vorbind, nimic altceva decît starea de hotărîre anticipatoare. Structura ontologică a acesteia din urmă dezvăluie existențialitatea sineității sinelui.

Dasein-ul *este în chip autentic el însuși* atunci cînd se individualizează în chip originar în acea stare de hotărîre plină de discre-
[323] ție și care se încumetă să înfrunte angoasa. Ca unul ce *păstrează tăcerea*, autenticul fapt-de-*a-fi*-sine tocmai că nu spune fără încetare „eu", ci, în discreția pe care și-o asumă, el *„este"* acea ființare aruncată, ființarea care poate fi în chip autentic. Sinele, care dezvăluie discreția existenței aflate în starea de hotărîre, constituie baza fenomenală originară pentru întrebarea privitoare la ființa „eului". Abia atunci cînd vom lua ca reper fenomenal sensul de ființă al putinței autentice de a fi sine vom fi în stare să discutăm ce legitimitate ontologică pot să aibă substanțialitatea, simplitatea și personalitatea în calitatea lor de caractere ale sineității. Cînd în vorbirea curentă revine fără-ncetare „eu",

---

* Problema persistenței *Dasein*-ului și a sinelui său mai apare și la p. [117] și apoi la p. [128]. Vocabularul lui Heidegger implică o ramificație de cuvinte care pleacă din cuvîntul *ständig*, pe care l-am tradus în mod curent prin „permanent" sau „constant". Heidegger folosește apoi sintagma *Ständigkeit des Selbst*, pe care am tradus-o prin „persistența sinelui", respectiv *Unselbständigkeit* — care trebuie înțeles ca *Unständigkeit des Selbst* sau ca *Unselbständigkeit* — și pe care l-am tradus prin „nepersistență de sine". Separat, el folosește perechea *Selbst-ständigkeit* și *Unselbst-ständigkeit*, în care de astă dată e vorba de persistența sinelui, în opoziție cu cea a ne-sinelui. În primul caz, „persistența sinelui" se cuplează cu „nepersistența sinelui", în cel de al doilea „persistența sinelui" se cuplează cu „persistența ne-sinelui". Așadar, „nepersistența sinelui" semnifică o incapacitate a sinelui de a prinde contur și de a deveni sine ferm, în timp ce „persistența ne-sinelui" nu semnifică nici mai mult, nici mai puțin decît constanța și fermitatea ne-sinelui, înțeles ca sine-impersonal (*Man-selbst*).

ceea ce este implicat întotdeauna în deținerea noastră prealabilă este un lucru-sine simplu-prezent și deopotrivă constant. Or, întrebarea ontologică privitoare la ființa sinelui trebuie abătută de pe această cale.

Grija nu are nevoie să fie fundată într-un sine, ci existențialitatea, ca un constitutiv al grijii, oferă constituția ontologică a persistenței-sinelui, căreia, corespunzător cu conținutul structural deplin al grijii, îi aparține deopotrivă căderea factică în persistența-ne-sinelui. Structura grijii, concepută în deplinătatea ei, cuprinde în sine fenomenul sineității. Iar clarificarea acestui fenomen se realizează sub forma interpretării sensului grijii, prin care, după cum am văzut, a fost determinată integralitatea ființei *Dasein*-ului.

§ 65. Temporalitatea ca sens ontologic al grijii

Caracterizarea „legăturii" dintre grijă și sineitate n-a urmărit numai să clarifice problema specială a egoității, ci ea era menită să servească ca ultimă pregătire pentru surprinderea fenomenală a integralității întregului structural al *Dasein*-ului. Este nevoie de o *rigoare perfectă* a problematizării existențiale, dacă nu vrem ca în cele din urmă, pentru privirea ontologică, felul de a fi al *Dasein*-ului să se pervertească într-un mod al simplei-prezențe, chiar dacă acesta e total neutru. *Dasein*-ul își atinge „esența" în existența autentică, cea care se constituie ca stare de hotărîre anticipatoare. Aceasta, ca mod al autenticității grijii, conține integralitatea originară a *Dasein*-ului și persistența originară a sinelui său. Dacă privirea noastră nu se dispersează, ci înțelege existențial această integralitate și persistență, atunci ea trebuie să reușească să scoată la iveală sensul ontologic al ființei *Dasein*-ului.

Ce anume căutăm, ontologic vorbind, atunci cînd căutăm sensul grijii? Ce înseamnă *sens*? Fenomenul ne-a ieșit în cale în cercetarea noastră atunci cînd am analizat înțelegerea și ex- [324]
plicitarea[22]. Potrivit acestei analize, sensul este acel ceva în care se menține inteligibilitatea a ceva, fără ca acest ceva să intre el însuși în cîmpul privirii în chip explicit și tematic. Sens înseam-

---

[22] Cf. § 32, p. [148] și urm. și mai cu seamă p. [151] și urm.

nă acel ceva „către-care" se îndreaptă proiectul primordial, proiect de la care pornind ceva poate fi conceput în posibilitatea sa drept ceea ce el este. Proiectarea deschide posibilități, adică deschide ceva care, prin natura lui, face posibil.

A scoate la iveală acel ceva „către-care" se îndreaptă un proiect înseamnă a deschide acel ceva care face posibil ceea ce este proiectat. Această scoatere la iveală cere să urmăm în chip metodic un proiect care stă la baza unei explicitări, dar care cel mai adesea este neexplicit, și să facem acest lucru în așa fel încît ceea ce este proiectat în proiect să fie deschis și făcut accesibil cu privire la acel ceva „către-care" el este proiectat și să devină sesizabil cu privire la el. A evidenția sensul grijii înseamnă atunci: a urmări proiectul care stă la baza interpretării existențiale originare a *Dasein*-ului și care călăuzește această interpretare, în așa fel încît în acel ceva care este proiectat să devină vizibil acel ceva „către-care" el a fost proiectat. Ceea ce este proiectat este ființa *Dasein*-ului, și anume o ființă care a fost deschisă în ceea ce o constituie pe ea ca putință autentică de a fi întreg. Elementul „către-care" este proiectat acest ceva și către care este proiectată ființa care a fost deschisă și astfel constituită este tocmai ceea ce face posibilă această constituire a ființei ca grijă. Întrebîndu-ne cu privire la sensul grijii, ne punem de fapt următoarea întrebare: *ce anume face posibilă integralitatea întregului structural articulat al grijii în unitatea articulării sale, așa cum a fost ea desfășurată?*

Înțeles riguros, sensul înseamnă acel ceva „către-care" se îndreaptă proiectul primordial al înțelegerii ființei. Faptul-de-a-fi-în-lume care s-a deschis lui însuși înțelege la fel de originar, o dată cu ființa ființării care este el însuși, și ființa ființării des-coperite intramundan, în speță o înțelege în modurile ei primordiale care sînt existența și realitatea, chiar dacă această înțelegere nu este una tematică și, mai mult decît atît, este una nediferențiată. Orice experiență ontică a ființării — de la evaluarea ființării-la-îndemînă prin privirea-ambientală și pînă la cunoașterea pozitiv științifică a ființării-simplu-prezente — are de fiecare dată ca temei proiecte ale ființei ființării corespunzătoare, fie ele mai mult sau mai puțin transparente. Însă aceste proiecte adăpostesc în ele un element „către-care" ele

se proiectează și din care, ca să spunem așa, se hrănește înțelegerea ființei.

Cînd spunem că ființarea „are sens", aceasta înseamnă că ea a devenit accesibilă *în ființa sa* și că această ființă, așa cum e proiectată ea către acel ceva care îi este specific, este cea dintîi care „are" propriu-zis „sens". Ființarea „are" sens numai pentru că, deschisă dinainte ca ființă, ea devine inteligibilă prin proiectul ființei, adică pornind de la acel ceva „către-care" ființa sa este proiectată. Proiectul primordial al înțelegerii ființei este cel care [325] „dă" sensul. Întrebarea privitoare la sensul ființei unei ființări tematizează acel ceva „către-care" este proiectată înțelegerea ființei, ca înțelegere care stă la baza oricărei *ființe* a ființării.

Dasein-ul își este sieși deschis, autentic sau neautentic, în ce privește existența sa. Existînd, el se înțelege pe sine în așa fel încît această înțelegere nu reprezintă o pură sesizare, ci ea constituie ființa existențielă a putinței factice de a fi. Ființa astfel deschisă este cea a unei ființări a cărei miză este chiar această ființă. Sensul acestei ființe, așadar sensul grijii, cel care o face posibilă pe aceasta în constituirea ei, este cel care constituie originar ființa putinței-de-a-fi. Sensul ființei *Dasein*-ului nu este ceva diferit de el și care plutește nu se știe unde, nu este un „în afară" în raport cu el, ci este însuși *Dasein*-ul ce se înțelege pe sine. Ce anume face posibilă ființa *Dasein*-ului și, astfel, existența factică a acestuia?

Ceea ce este proiectat în proiectul existențial originar al existenței ni s-a dezvăluit ca stare de hotărîre anticipatoare. Ce anume face posibil acest autentic fapt-de-a-fi-întreg al *Dasein*-ului în ce privește unitatea întregului său structural articulat? Înțeleasă formal-existențial, adică fără a trebui să invocăm în permanență tot conținutul ei structural, starea de hotărîre anticipatoare este *ființa întru* putința-de-a-fi cea mai proprie, ca o putință-de-a-fi privilegiată. Or, o asemenea înțelegere formal-existențială nu este posibilă decît în măsura în care *Dasein*-ul *în genere*, în posibilitatea sa cea mai proprie, *poate* veni către sine și, în acest fapt-de-a-se-face-pe-sine-să-vină-către-sine, poate suporta această posibilitate ca posibilitate, ceea ce înseamnă să existe. Faptul-de-a-face-*să-vină către* sine prin această posibilitate privilegiată și de a o suporta ca o atare posibilitate este fenomenul originar

pe care îl numim *viitor**. Dacă ființei *Dasein*-ului îi aparține *ființa întru moarte* autentică sau neautentică, această ființă întru moarte este posibilă doar ca una *viitoare*, în sensul pe care tocmai l-am indicat și care va trebui determinat și mai precis. Aici „viitor" (*Zukunft*) nu înseamnă un „acum" care *încă nu* a devenit „real" și care *va fi* abia cîndva, ci înseamnă acea venire (*Kunft*) prin care *Dasein*-ul vine către sine în putința sa cea mai proprie de a fi. Pre-mergerea face ca *Dasein*-ul să fie orientat *în chip autentic* către viitor, în așa fel încît pre-mergerea însăși este posibilă doar în măsura în care *Dasein*-ul, *ca unul ce ființează*, vine mereu și dintotdeauna către sine, adică în măsura în care el este în genere, în ființa sa, orientat către viitor.

Starea de hotărîre anticipatoare înțelege *Dasein*-ul în al său esențial fapt-de-a-fi-vinovat. A înțelege în acest fel înseamnă a asuma, existînd, faptul-de-a-fi-vinovat și *a fi* temei aruncat al unei nimicnicități. Însă a asuma starea de aruncare înseamnă *a fi* în chip autentic *Dasein, așa cum el a fost de fiecare dată deja*. Asumarea stării de aruncare este însă posibilă doar în măsura în care *Dasein*-ul orientat către viitor poate *fi* în chipul cel
[326] mai propriu „așa cum el a fost de fiecare dată deja", adică „ceea ce el a fost în chip esențial"**. Numai în măsura în care *Dasein*-ul în genere *este* ca „eu-sînt-ceea-ce-am-fost" el poate veni din viitor către sine însuși în așa fel încît să revină *în urmă*. Orientat în chip autentic către viitor, *Dasein*-ul *este* în chip autentic *ceea ce el a fost în chip esențial*. Pre-mergerea către posibilitatea extremă și cea mai proprie este revenirea-în-urmă, prin înțelegere, la ceea ce am fost în chip esențial și care ne este cel mai pro-

---

* În textul german, legătura dintre „a veni" (*zukommen*) și „viitor" (*Zukunft*) este din prima clipă vizibilă, ea neputînd fi redată în limba română actuală. În schimb, în româna veche, adjectivul „viitor, -oare" a dat naștere, pentru „cel care urmează să sosească", formei „venitor (-riu), -oare" („Tu ești acela ce era venitoriu, au pre altul vom aștepta?" — N. TEST. 1648). Sugestia acestei legături se păstrează și în franceză: *avènement* („venire") și *avenir* („viitor").

** Heidegger substantivizează participiul trecut de la *sein* („a fi"), care este *gewesen* (persoana întîi la prezent a verbului „a fi" este în germană *ich bin*, iar perfectul compus este *ich bin gewesen*). Pentru „trecut", el nu folosește cuvîntul curent *Vergangenheit* („ceea ce a trecut"), ci cuvîntul *Gewesen* („ceea ce a fost"). Literal, trecutul este „fost"-ul *Dasein*-ului, însă unul în care persistă zvonul lui *Wesen*, „esență". Și aceasta pentru că noi sîntem, în chip esențial, și *ceea ce am fost*, nu numai ceea ce sîntem și vom fi. De aceea, cînd Heidegger formează, de la participiul trecut al lui „a fi" (*gewesen*), substantivul *Gewesenheit*, am tradus prin „trecut esențial".

priu. *Dasein*-ul nu poate să *fi* fost în chip esențial decît în măsura în care el este orientat către viitor. Trecutul esențial provine, așa zicînd, din viitor.

Starea de hotărîre anticipatoare deschide situația de fiecare dată a locului-de-deschidere în așa fel încît existența, acționînd, se preocupă prin privirea-ambientală de ființarea-la-îndemînă aflată factic în lumea ambiantă. Faptul-de-a-fi-în-preajma ființării-la-îndemînă dintr-o anumită situație, ca urmare a unei hotărîri — adică faptul-de-a-face-să-fie-întîlnit prin acțiune *ceea ce este prezent* în cuprinsul lumii ambiante —, este posibil doar printr-o *prezentizare** a acestei ființări. Numai ca *prezent* în sensul de prezentizare poate fi starea de hotărîre ceea ce ea este: prilejul întîlnirii nedisimulate cu ceea ce ea surprinde prin acțiunea ei.

Orientată către viitor și revenind totodată în urma sa, starea de hotărîre se aduce pe sine, prezentizînd, în situație. Trecutul esențial ia naștere din viitor în așa fel încît viitorul care a fost în chip esențial (sau, mai bine zis, care face ca ceva să fi fost în chip esențial) eliberează din sine prezentul. Acest fenomen unitar — viitorul care face să fi fost în chip esențial și care prezentizează — îl numim *temporalitate*. Numai în măsura în care *Dasein*-ul este determinat ca temporalitate el își face sieși posibilă putința autentică de a fi întreg (caracterizată mai sus) a stării de hotărîre anticipatoare. *Temporalitatea se dezvăluie ca fiind sensul grijii autentice.*

Conținutul fenomenal al acestui sens, extras din constituția de ființă a stării de hotărîre anticipatoare, dă termenului de „temporalitate" deplina lui semnificație. Cînd folosim acest cu-

---

* Prezentizarea (*Gegenwärtigen*) se raportează la prezent (*Gegenwart*) așa cum se raportează o acțiune la o stare: eu mă aflu în prezent numai în măsura în care „prezentizez", adică „fac prezent" ceva. Iar acest „fac prezent" nu e posibil decît în lumea ambiantă a preocupării, în care, hotărîndu-mă să fac un anumit lucru, eu recurg la anumite unelte. Ceea ce înseamnă că, lucrînd cu ele, le prezentizez. Hotărîndu-mă la ceva, mă pun în *situația* de a face acel ceva. Numai înăuntrul acestei hotărîri „pragmatice" și a situației pe care ea o deschide — situație înăuntrul căreia eu acționez ustensilic — are loc întîlnirea cu ființarea-la-îndemînă. Heidegger reia aici, în planul temporalității, analiza ustensilului, făcută la începutul secțiunii întîi (§§ 15–18), proiectînd-o de astă dată în orizontul hotărîrii și al temporalității: „timpul ustensilului" este prezentizarea, facerea prezentă a unui ustensil prin alegerea lui dintr-un ansamblu ustensilic, în vederea executării unei lucrări.

vînt în terminologia noastră, cel dintîi lucru pe care trebuie să-l facem este să lăsăm la o parte toate semnificațiile de „viitor", „trecut" și „prezent" care ne asaltează venind dinspre conceptul obișnuit de timp. Acest lucru este valabil și pentru conceptele de „timp" „subiectiv" și „obiectiv", respectiv „imanent" sau „transcendent". În măsura în care *Dasein*-ul, în primă instanță și cel mai adesea, se înțelege pe sine în chip neautentic, putem presupune că „timpul" înțeles în mod obișnuit reprezintă, ce-i drept, un fenomen în adevăratul înțeles al cuvîntului, dar cu toate acestea doar unul derivat. El ia naștere din temporalitatea neautentică, care, la rîndul ei, își are propria-i origine. Conceptele de „viitor", „trecut" și „prezent" au luat naștere în primă instanță din înțelegerea neautentică a timpului. Delimitarea terminologică a fenomenelor originare și autentice corespunzătoare aces-
[327] tor concepte se vede pusă în fața aceleiași dificultăți pe care trebuie să o înfrunte crearea oricărei terminologii ontologice. În acest domeniu al cercetării, violențele terminologice nu sînt expresia bunului plac, ci necesitatea lor își are temeiul în lucrurile însele. Totuși, pentru a putea evidenția pe de-a-ntregul faptul că temporalitatea neautentică își are originea în cea originară și autentică, este nevoie mai întîi să elaborăm în chip concret acel fenomen originar pe care pînă acum nu l-am caracterîzat decît în linii mari.

Dacă starea de hotărîre constituie modul grijii autentice — ea însăși nefiind posibilă decît prin temporalitate — trebuie atunci ca însuși fenomenul obținut prin considerarea stării de hotărîre să reprezinte doar o modalitate a temporalității, cea care face în genere posibilă grija ca atare. Integralitatea ființei *Dasein*-ului ca grijă înseamnă: faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în(tr-o lume) ca fapt-de-a-fi-în-preajma (ființării întîlnite intramundan). Cînd am fixat pentru întîia oară această structură articulată, am atras atenția asupra faptului că, ținîndu-se cont de această articulare, întrebarea ontologică ar trebui dusă mai departe, pînă cînd ea va ajunge să scoată la iveală unitatea pe care o presupune integralitatea acestei diversități structurale[23]. *Unitatea originară a structurii grijii rezidă în temporalitate.*

---

[23] Cf. § 41, p. [196].

Faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși se întemeiază în viitor. Faptul-de-a-sălășlui-deja-în... face cunoscut prin sine trecutul esențial. Faptul-de-a-fi-în-preajma... devine posibil prin prezentizare. După cele spuse aici, este de la sine înțeles că „înaintea" din „înaintea-lui-însuși" și acel „deja" nu pot fi concepute pornind de la înțelegerea obișnuită a timpului. „Înaintea" nu înseamnă „mai înainte de", în sensul în care spunem „acum-încă-nu-este — însă mai tîrziu va fi"; tot așa, sensul lui „deja" nu este cîtuși de puțin acela de „acum-nu-mai-este — însă mai devreme a fost". Dacă cuvintele „înaintea" și „deja" ar avea *această* semnificație temporală — pe care de altfel o și pot avea — atunci ar trebui să spunem, cînd e vorba de temporalitatea grijii, că grija este ceva care este în același timp „mai devreme" și „mai tîrziu", care „încă nu" este și „nu mai" este. Iar în acest caz grija ar fi concepută ca ființare care pur și simplu survine și decurge „în timp". Și atunci *ființa* unei ființări avînd caracterul *Dasein*-ului ar deveni o *simplă-prezență*. Cum însă așa ceva nu este posibil, înseamnă că semnificația temporală a cuvintelor amintite trebuie să fie alta. „Înaintea" și „înaintea-lui-însuși" indică viitorul, cel care, el mai întîi, face în genere posibil ca *Dasein*-ul să fie în așa fel încît să aibă ca *miză* propria lui putință-de-a-fi. Proiectarea de sine care își are temeiul în viitor este una către „în-vederea-lui-însuși" și ea reprezintă un caracter esențial al *existențialității. Sensul primordial al acesteia este viitorul.*

Tot astfel, acel „deja" are în vedere sensul existențial tempo- [328]
ral al ființării care, în măsura în care ea *este*, este de fiecare dată una deja aruncată. Numai deoarece grija se întemeiază în trecutul esențial, numai de aceea *Dasein*-ul poate exista ca ființarea aruncată care el este. „Atîta timp" cît *Dasein*-ul există factic, el nu este nicicînd ceva care a trecut, ci, din capul locului, el este *ceea ce a fost în chip esențial*, în sensul în care spunem „*sînt* ceea ce am fost" (*ich b i n-gewesen*). Iar el nu *poate* să *fie* ceea ce a fost decît atîta vreme cît este. Dimpotrivă, spunem că „a trecut" despre ființarea care nu mai este, în sensul că nu mai este simplu-prezentă. De aceea, existînd, *Dasein*-ul nu poate niciodată lua act de sine ca de un fapt simplu-prezent care ia naștere și care trece „o dată cu trecerea timpului", pentru ca, puțin cîte puțin, să se stingă și să dispară în trecut. El „se situează" întot-

deauna doar ca *factum* aruncat. Prin *situarea afectivă*, *Dasein*-ul este cotropit de el însuși, de ființarea care el, fiind încă, a fost deja, ceea ce înseamnă de ființarea care *este* în mod constant ceea ce el a fost în chip esențial. Sensul existențial primordial al facticității rezidă în trecutul esențial. Formularea structurii grijii cu ajutorul cuvintelor „înaintea" și „deja" indică sensul temporal al existențialității și facticității.

O asemenea indicație lipsește însă în cazul celui de al treilea moment constitutiv al grijii: faptul-de-a-fi-în-preajma..., pe care îl presupune căderea. Aceasta nu înseamnă că, la rîndul ei, căderea nu și-ar avea temeiul în temporalitate, ci înseamnă că *prezentizarea* — cea în care se întemeiază *primordial căderea* sub dominația ființării-la-îndemînă și a celei simplu-prezente (acestea făcînd obiectul preocupării noastre) — rămîne, în măsura în care ea este gîndită în modul temporalității originare, *înglobată* în viitor și în trecutul esențial. Aflat în starea de hotărîre, *Dasein*-ul s-a recuperat pe sine din cădere tocmai pentru a fi cu atît mai autentic „aici și acum", în „clipa" în care privirea surprinde oportunitatea situației deschise*.

Temporalitatea face posibilă unitatea dintre existență, facticitate și cădere și constituie astfel în chip originar integralitatea structurii grijii. Momentele grijii nu sînt pur și simplu adunate laolaltă unul cîte unul, tot așa cum nici temporalitatea însăși nu se compune, „pe măsură ce timpul trece", din viitor, trecut esențial și prezent. Temporalitatea nu „este" defel o *ființare*. Ea nu este, ci se *temporalizează*. Motivul pentru care sîntem totuși nevoiți să spunem că „temporalitatea «este» sensul grijii" sau că „temporalitatea «este» determinată în cutare sau cutare fel" îl vom putea înțelege abia atunci cînd ne vom clarifica ideea de ființă și de „este" în genere. Temporalitatea temporalizează, și anume ea temporalizează moduri posibile ale ei înseși. Aces-

---

* Am tradus cu „privirea care surprinde oportunitatea" banalul cuvînt german *Augenblick* („clipă"), pe care Heidegger îl scrie însă aici *Augenb l i c k*, pentru a sublinia că avem de-a face cu trecerea de la prezentul neautentic propriu uniformității preocupării, în care sîntem căzuți în viața de zi cu zi, la prezentul autentic, înțeles ca surprindere instantanee a unei oportunități privilegiate pe care o implică deschiderea oricărei situații. Ca ipostază autentică a prezentului, clipa, privirea fulgerătoare care surprinde, nu este altceva decît *kairos*, cuvîntul grecesc pentru „oportunitate", cuvînt în care Heidegger vede sigla însăși a prezentului autentic.

tea fac posibilă varietatea modurilor de a fi ale *Dasein*-ului și mai cu seamă posibilitatea fundamentală a existenței autentice și neautentice.

Viitorul, trecutul esențial și prezentul manifestă caracterele fenomenale de: „către-sine", „în-urmă-la" și „faptul-de-a-face-ca-ceva-să-fie-întîlnit". Aceste fenomene: „către..." (pe care-l [329] pune în joc viitorul), „la..." (ca fenomen al trecutului esențial) și „în-preajma" (ca marcă fenomenală a prezentului) fac manifestă temporalitatea ca ἐκστατικόν pur și simplu. *Temporalitatea este acel „în afara sa" originar, în sine și pentru sine însuși.* Fenomenele caracterizate — viitorul, trecutul esențial și prezentul — le numim de aceea *ecstaze* ale temporalității. Temporalitatea nu este mai întîi o ființare care la un moment dat se decide să iasă în afara *sa*, ci esența ei este temporalizarea în unitatea *ecstazelor*. Caracteristic pentru „timpul" care e accesibil înțelegerii obișnuite este, printre altele, tocmai faptul că, în cuprinsul lui, ca pură succesiune a „acum"-urilor, fără început și fără sfîrșit, caracterul ecstatic al temporalității originare este nivelat. Însă această nivelare se întemeiază ea însăși, potrivit sensului său existențial, într-o temporalizare posibilă determinată, conform căreia temporalitatea, ca temporalitate neautentică, temporalizează „timpul" amintit mai sus. Iar dacă, de aceea, arătăm că „timpul" care e accesibil simțului comun al *Dasein*-ului *nu* este cel originar, ci, dimpotrivă, că el provine din temporalitatea autentică, atunci, potrivit principiului *a potiori fit denominatio*, sîntem îndreptățiți să numim *temporalitatea* scoasă aici în evidență *timp originar*.

De cîte ori am enumerat ecstazele, viitorul a fost întotdeauna amintit cel dintîi. Or, lucrul acesta arată că, în unitatea ecstatică a temporalității originare și autentice, viitorul are o preeminență, chiar dacă temporalitatea nu ia naștere printr-o însumare și o juxtapunere a ecstazelor, ci, de fiecare dată, în temporalizarea ei, toate acestea sînt deopotrivă de originare. Însă co-originare fiind, modurile de temporalizare sînt diferite. Iar caracterul lor diferit constă în aceea că temporalizarea se poate determina primordial pornind de la o ecstază sau alta. Temporalitatea originară și autentică se temporalizează pornind din viitorul autentic în așa fel încît, doar orientată fiind către viitor și doar izvorînd din ceea ce a fost, ea ajunge să trezească prezentul. *Fenomenul*

primordial al temporalității originare și autentice este viitorul. Preeminența viitorului va lua diferite chipuri în funcție de felul în care se modifică temporalizarea pentru a ajunge temporalitate neautentică; însă ea va continua să fie vizibilă și în cuprinsul acestui „timp" derivat.

Grija este ființă întru moarte. Starea de hotărîre anticipatoare am determinat-o ca ființă autentică aflată întru acea posibilitate pe care am caracterizat-o ca pură imposibilitate a *Dasein*-ului. Într-o asemenea ființă aflată întru sfîrșitul său, *Dasein*-ul există în chip autentic întreg ca acea ființare care poate fi „aruncată în moarte". El nu are un sfîrșit la care, o dată ajuns, să înceteze să mai fie, ci *există în chip finit*. Viitorul autentic, cel care temporalizează primordial *acea* temporalitate care constituie sensul
[330] stării de hotărîre anticipatoare, se dezvăluie astfel el însuși *ca finit*. Dar, în pofida faptului că nu mai sînt *Dasein*, „nu merge oare timpul mai departe"? Și nu pot încă atîtea alte lucruri să stea „în viitor" și să vină dinspre el?

La aceste întrebări răspunsul trebuie să fie afirmativ. Cu toate acestea, ele nu pot fi considerate ca obiecții cu privire la finitudinea temporalității originare, întrucît nici nu o mai au în vedere pe aceasta. Întrebarea nu este ce anume mai poate surveni „într-un timp ce curge mai departe" și nici ce fel de fapt-de-a-face-să-vină-către-sine poate fi întîlnit „pornind de la acest timp"; întrebarea este cum anume e determinată în chip originar *însăși* venirea-către-sine *ca atare*. Finitudinea sa nu înseamnă primordial că ea încetează să mai fie, ci este un caracter al temporalizării înseși. Viitorul originar și autentic este acel „către-sine" — „la *sine*" —, existînd sub forma posibilității de nedepășit a nimicnicității. Caracterul ecstatic al viitorului originar rezidă tocmai în faptul că el pune capăt putinței-de-a-fi, adică el însuși are un capăt și, ca atare, face posibil ca nimicnicitatea să fie înțeleasă existențiel în starea de hotărîre. Venirea-către-sine, cea originară și autentică, este sensul faptului-de-a-exista în nimicnicitatea cea mai proprie. Prin teza finitudinii originare a temporalității nu este contestat faptul că timpul „curge mai departe", ci ea nu e menită decît să constate caracterul fenomenal al temporalității originare, caracter care se arată în ceea ce a fost proiectat prin proiectul originar existențial al *Dasein*-ului însuși.

Tentația de a trece cu vederea finitudinea viitorului originar și autentic și astfel temporalitatea sau de a o considera pe aceasta din urmă „în chip *a priori*" ca imposibilă provine din faptul că înțelegerea obișnuită a timpului iese permanent în prim-plan, căutînd să se impună. Dacă ea are motive să cunoască un timp care e infinit și numai pe acesta, de aici nu rezultă vreo dovadă că ea înțelege deja acest timp și „infinitatea" lui. Ce înseamnă că timpul „curge mai departe" și că „trece mai departe"? Ce înseamnă în genere „în timp" și „în", și mai ales ce înseamnă „venind din viitor"? În ce sens este „timpul" infinit? Lucruri ca acestea cer să fie elucidate, dacă obiecțiile obișnuite împotriva finitudinii timpului originar nu vor să rămînă simple obiecții lipsite de temei. Această elucidare însă nu poate fi întreprinsă decît atunci cînd ajungem, în ce privește finitudinea și in-finitudinea, să punem întrebarea noastră într-un chip adecvat. Iar aceasta nu putem totuși s-o facem decît dacă vom arunca o privire luminată de înțelegere asupra fenomenului originar al timpului. Problema nu poate fi formulată astfel: *cum anume* timpul infinit, „*derivat*", „în care" ia naștere și dispare ființarea-simplu-prezentă, *devine* temporalitatea finită *originară*? Dimpotrivă, ea trebuie [331] pusă în următorii termeni: cum anume provine temporalitatea *ne*autentică din cea finit-autentică și cum anume temporalizează ea, *ca una ce este ne*autentică, un timp *in*-finit din timpul finit? Timpul „derivat" se poate temporaliza ca *in-finit* numai deoarece timpul originar este *finit*. Potrivit succesiunii pe care o presupune sesizarea prin înțelegere, finitudinea timpului nu devine în întregime vizibilă decît atunci cînd este evidențiat, tocmai pentru a fi pus în opoziție cu ea, „timpul infinit".

Analiza de pînă acum a temporalității originare o putem rezuma în următoarele teze: timpul este originar ca temporalizare a temporalității, a temporalității care face posibilă constituirea structurii grijii. Temporalitatea este prin esența ei ecstatică. Temporalitatea se temporalizează originar pornind din viitor. Timpul originar este finit.

Interpretarea grijii ca temporalitate nu se poate însă mulțumi cu baza îngustă obținută pînă în clipa de față, chiar dacă ea a reușit să facă primii pași, surprinzînd cu privirea faptul-de-a-fi-întreg al *Dasein*-ului, cel originar și autentic. Teza potrivit căreia sensul

Dasein-ului este temporalitatea trebuie să-și capete confirmarea în conținutul concret al constituției fundamentale a acestei ființări, așa cum a fost ea evidențiată.

§ 66. *Temporalitatea Dasein-ului și sarcinile care rezultă din ea în vederea unei reluări la un nivel mai originar a analizei existențiale*

Fenomenul temporalității, așa cum a fost el scos la iveală, nu reclamă doar o confirmare mai amplă a forței lui constitutive, dar prin chiar această confirmare el ajunge, acum pentru prima oară, în cîmpul privirii, făcînd manifeste posibilitățile fundamentale ale temporalizării. Punerea în evidență a posibilității constituției de ființă a *Dasein*-ului pe baza temporalității o numim pe scurt, deși numai provizoriu, interpretare „temporală".

Sarcina care ne revine în continuare este ca, o dată ce au fost realizate analiza temporală a putinței autentice de a fi întreg a *Dasein*-ului și caracterizarea generală a temporalității grijii, să facem acum vizibilă *neautenticitatea Dasein*-ului în temporalitatea ei specifică. Temporalitatea s-a arătat mai întîi în cazul stării de hotărîre anticipatoare. Aceasta din urmă este modul autentic al stării de deschidere, care cel mai adesea se menține în neautenticitatea explicitării de sine a impersonalului „se", a acelei explicitări izvorîte din cădere. Caracterizarea temporalității stării de deschidere în genere ne va conduce la o înțelegere temporală a faptului-de-a-fi-în-lume de ordinul preocupării nemijlocite și, astfel, la o înțelegere a acelei uniformități pe care o presupune nivelul mediu al *Dasein*-ului și pe care analitica existențială a luat-o în primă instanță ca punct de pornire[24].
[332] Felul mediu de a fi al *Dasein*-ului, în care acesta se menține în primă instanță și cel mai adesea, l-am numit cotidianitate. Prin reluarea analizei de mai înainte, *cotidianitatea* trebuie să se dezvăluie în sensul său *temporal*, pentru ca astfel problematica implicată în temporalitate să iasă la lumină și să dispară definitiv aparentul „de la sine înțeles" al analizelor pregătitoare. Temporalitatea trebuie, firește, să-și afle confirmarea în toate structu-

---

[24] Cf. § 9, p. [43].

rile esențiale ale constituției fundamentale a *Dasein*-ului. Însă acest lucru nu implică o re-parcurgere exterior-schematică a analizelor deja realizate, în ordinea în care ele s-au succedat. Orientînd altfel analiza temporală, ne propunem să facem mai limpede ce anume leagă între ele considerațiile pe care le-am făcut mai devreme, înlăturînd totodată caracterul lor aleatoriu și arbitrariul ce pare să le însoțească. Dincolo de aceste necesități metodologice, ni se impun totuși, venind din fenomenul însuși, anumite motive care ne obligă să dăm o altă articulație analizei pe care o reluăm acum.

Structura ontologică a ființării care sînt eu *însumi* de fiecare dată își are centrul în persistența de sine a existenței. Deoarece sinele nu poate fi conceput nici ca substanță și nici ca subiect, ci își are temeiul în existență, analiza sinelui neautentic, a impersonalului „se", a fost pe de-a-ntregul lăsată[25] în trena interpretării pregătitoare a *Dasein*-ului. După ce, acum, sineitatea a fost reintegrată *în chip expres* în structura grijii și astfel în cea a temporalității, interpretarea temporală a persistenței sinelui și a persistenței ne-sinelui capătă o greutate aparte. Ea are nevoie să fie tratată ca o temă de sine stătătoare. Însă ea nu face doar să ofere, acum pentru prima oară, o asigurare solidă împotriva paralogismelor și întrebărilor ontologic inadecvate privitoare la ființa eului în genere, ci ea ne procură totodată, potrivit funcției ei centrale, posibilitatea de a arunca o privire mai originară înăuntrul *structurii de temporalizare* a temporalității. Această temporalitate se dezvăluie ca *istoricitate* a *Dasein*-ului. Propoziția: „*Dasein*-ul este istoric" se vădește a fi un enunț existențial-ontologic fundamental. Enunțul acesta este foarte departe de o constatare pur ontică a faptului că *Dasein*-ul survine în cuprinsul unei „istorii universale". Însă istoricitatea *Dasein*-ului este temeiul unei posibile înțelegeri de tip istoriografic, care, la rîndul ei, poartă cu sine posibilitatea unei dezvoltări exprese a istoriografiei ca știință.

Prin interpretarea temporală a cotidianității și a istoricității, privirea noastră asupra timpului originar devine îndeajuns de fermă pentru a arăta că tocmai el este condiția posibilității [333]
și necesității experienței cotidiene a timpului. Fiind ființarea a

---

[25] Cf. § 25 și urm., p. [113] și urm.

cărei miză este propria sa ființă, *Dasein*-ul *se utilizează pe sine* în chip primordial, fie că o face explicit sau nu, *pentru sine însuși*. În primă instanță și cel mai adesea, grija este preocupare ghidată de privirea-ambientală. Utilizîndu-se pe sine în-vederea lui însuși, *Dasein*-ul se „consumă". Consumîndu-se, *Dasein*-ul are nevoie de sine însuși, adică de timpul său. Avînd nevoie de timp, el ia în calcul timpul. Preocuparea ghidată de privirea-ambientală și de calcul des-coperă în primă instanță timpul și ajunge să dezvolte o calculare a timpului. Luarea în calcul a timpului este constitutivă pentru faptul-de-a-fi-în-lume. Des-coperirea care survine în cuprinsul preocupării datorită privirii-ambientale ne face ca, prin luarea în calcul a timpului, să întîlnim în timp ființarea-la-îndemînă și ființarea-simplu-prezentă care sînt des-coperite astfel. Ființarea intramundană devine astfel accesibilă ca una „care ființează în timp". Determinația temporală a ființării intramundane o numim *intratemporalitate*. „Timpul" pe care-l aflăm ontic în primă instanță în cuprinsul ei ne va servi ca bază pentru configurarea conceptului obișnuit și a celui tradițional de timp. Timpul ca intratemporalitate își are însă originea într-un mod esențial de temporalizare a temporalității originare. Această origine a lui ne spune că timpul „în care" o ființare-simplu-prezentă ia naștere și dispare este un fenomen temporal autentic și nu o exteriorizare în spațiu a unui „timp calitativ", așa cum vrea să ne facă să credem interpretarea cu totul nedeterminată și insuficientă din punct de vedere ontologic dată de Bergson timpului.

Abia elaborarea temporalității *Dasein*-ului ca cotidianitate, istoricitate și intratemporalitate ne va permite să înțelegem cît de mari sînt *complicațiile* pe care le presupune o ontologie originară a *Dasein*-ului. Ca fapt-de-a-fi-în-lume, *Dasein*-ul există în chip factic laolaltă cu ființarea pe care o întîlnește în interiorul lumii și în-preajma acestei ființări. Ființa *Dasein*-ului își capătă de aceea deplina ei transparență ontologică abia în orizontul ființei deja clarificate a ființării ce nu este de ordinul *Dasein*-ului, adică și a acelei ființări care nu este nici la-îndemînă și nici simplu-prezentă, ci care nu face decît să „subziste". Interpretarea modificărilor de ființă pe care le suportă toate cele despre care spunem *„este"* are însă nevoie de o idee de ființă în genere, eluci-

dată în prealabil în chip satisfăcător. Atîta vreme cît această idee nu e obținută, analiza temporală care *reia* analiza *Dasein*-ului rămîne la rîndul ei incompletă și marcată de neclarități — pentru a nu mai vorbi de dificultățile obiective cu care ea se confruntă. Analiza existențial-temporală a *Dasein*-ului pretinde, la rîndul ei, să fie din nou reluată în cadrul discuției de principiu asupra conceptului de ființă.

CAPITOLUL IV

Temporalitate și cotidîanitate

§ 67. *Conținutul fundamental al constituției existențiale a D a s e i n-ului și schițarea interpretării ei temporale*

[334] Analiza pregătitoare[1] a făcut accesibilă o multitudine de fenomene care, dat fiind felul în care ne-am concentrat asupra integralității structurale fondatoare a grijii, nu mai are cum să scape privirii fenomenologice. Integralitatea *originară* a constituției *Dasein*-ului, *fiind una articulată*, nu exclude cîtuși de puțin o asemenea multitudine, ci, dimpotrivă, o cere. Cînd vorbim despre originaritatea constituției de ființă, prin aceasta nu înțelegem simplitatea și unicitatea unui element ultim care stă la baza întregii construcții. Originea ontologică a ființei *Dasein*-ului nu este un „mai puțin" în raport cu ceea ce e generat din ea; dimpotrivă, venind înaintea lui, ea îl depășește ca forță și așa se face că, în cîmpul ontologiei, tot ceea ce este „generat" înseamnă de fapt degenerare. Pătrunzînd ontologic către „origine", nu vom ajunge la niște de-la-sine-înțelesuri ontice, din cele cu care se hrănește „intelectul comun", ci, dimpotrivă, tocmai atunci ni se va deschide caracterul problematic al oricărui de-la-sine-înțeles.

Pentru a readuce în orizontul privirii fenomenologice acele fenomene pe care le-am obținut prin analiza pregătitoare, este suficient să trecem în revistă stadiile parcurse de către aceasta. Felul în care am definit grija a rezultat din analiza stării de deschidere, care constituie ființa „locului-de-deschidere". Prin clarificarea acestui fenomen am realizat o interpretare provizorie a constituției fundamentale a *Dasein*-ului, în speță a faptului-de-a-fi-în-lume. Prin caracterizarea acestui fapt-de-a-fi-în-lume,

[1] Cf. secțiunea întîi, pp. [41–230].

cercetarea noastră a procedat în așa fel încît să-și asigure de la bun început un orizont fenomenal satisfăcător, diferit de pre-determinările ontologice inadecvate ale *Dasein*-ului, cel mai adesea neexplicite. Faptul-de-a-fi-în-lume a fost caracterizat mai întîi cu privire la fenomenul lumii. Mai exact spus, explicarea noastră a trecut de la caracterizarea ontic-ontologică a ființării-la-îndemînă și a ființării-simplu-prezente (aflate *„în"* lumea ambiantă) la degajarea intramundaneității, pentru a face astfel vizibil, o dată cu ea, fenomenul mundaneității în genere. Însă structura mundaneității, semnificativitatea, s-a dovedit a fi strîns legată de acel ceva către care se proiectează înțelegerea (cea care aparține, prin esența sa, stării de deschidere), deci strîns legată de putința-de-a-fi a *Dasein*-ului, *în-vederea căreia* acesta există.

Interpretarea temporală a *Dasein*-ului cotidian trebuie să pornească de la structurile prin care se constituie starea de deschidere. Acestea sînt: înțelegerea, situarea afectivă, căderea și [335] discursul. Modurile de temporalizare a temporalității, pe care trebuie să le scoatem în evidență prin recurs la aceste fenomene, ne oferă baza pentru determinarea temporalității faptului-de-a-fi-în-lume. Acesta ne trimite din nou către fenomenul lumii și ne permite să delimităm problematica temporală specifică a mundaneității. Aceasta trebuie să fie confirmată prin caracterizarea faptului-de-a-fi-în-lume nemijlocit-cotidian, a preocupării ghidate de privirea-ambientală și care aduce cu sine căderea. Temporalitatea acestei preocupări este cea care face posibilă transformarea privirii-ambientale într-o percepere care se mulțumește să considere pur și simplu lucrurile, precum și într-o cunoaștere teoretică ce își are temeiul în această percepere. Temporalitatea faptului-de-a-fi-în-lume, făcîndu-se cunoscută sub această formă, se dovedește a fi totodată fundamentul spațialității specifice a *Dasein*-ului. Va trebui apoi arătat în ce fel se constituie temporal dez-depărtarea și orientarea. Toate aceste analize ne dezvăluie o posibilitate a temporalizării temporalității în care se întemeiază ontologic neautenticitatea *Dasein*-ului și ne fac să ne întrebăm cum trebuie înțeles caracterul temporal al cotidianității, cu alte cuvinte care este sensul temporal al formulei „în primă instanță și cel mai adesea", pe care am folosit-o pînă acum în mod constant. O dată fixată această problemă, va deveni

limpede că modul în care a fost elucidat pînă acum acest fenomen nu poate satisface decît într-o anumită măsură.

Capitolul de față va fi așadar împărțit în felul următor: temporalitatea stării de deschidere în genere (§ 68); temporalitatea faptului-de-a-fi-în-lume și problema transcendenței (§ 69); temporalitatea spațialității de ordinul *Dasein*-ului (§ 70); sensul temporal al cotidianității *Dasein*-ului (§ 71).

§ 68. Temporalitatea stării de deschidere în genere

Starea de hotărîre, pe care am caracterizat-o deja în ce privește sensul ei temporal, reprezintă o autentică stare de deschidere a *Dasein*-ului. Această stare de deschidere constituie o ființare în așa fel încît aceasta, existînd, poate să fie, ea însăși, propriul ei „loc-de-deschidere". Grija a fost caracterizată în ce privește sensul său temporal doar în linii mari. A pune în lumină constituirea ei temporală concretă înseamnă a interpreta temporal fiecare dintre momentele sale structurale, în speță înțelegerea, situarea afectivă, căderea și discursul. Orice înțelegere își are dispoziția ei afectivă. Orice situare afectivă este într-un fel și înțelegere. Înțelegerea, purtînd marca unei anumite situări afective, are caracterul căderii. Înțelegerea, așa cum este ea dispusă afectiv la nivelul căderii, se articulează în inteligibilitatea sa prin discurs. Constituirea temporală din fiecare moment a fenomenelor amintite ne retrimite de fiecare dată la o temporalitate *unică*, care oferă garanția unei unități structurale posibile a înțelegerii, situării afective, căderii și discursului.

a) *Temporalitatea înțelegerii*[2]

[336] Prin termenul „înțelegere" avem în vedere un existențial fundamental; aici nu e vorba nici despre un anume *mod de cunoaștere*, care să fie diferit cu ceva de explicație și de sesizarea prin concept așa cum, cu atît mai mult, nu e vorba nici de cunoaștere în sensul de sesizare tematică. Dimpotrivă, înțelegerea e cea care constituie ființa locului-de-deschidere, în așa fel încît, pe temeiul

---

[2] Cf. § 31, p. [142] și urm.

ei, un *Dasein* își poate dezvolta, prin faptul că există, diferitele posibilități ale privirii, precum privirea care e orientată către ambient sau cea care nu e decît simplă vizare. Orice explicație, ca des-coperire prin înțelegere a ceva ce n-a putut fi înțeles, își are rădăcinile în această înțelegere primordială, proprie *Dasein*-ului.

Concepută originar-existențial, înțelegerea înseamnă: *a fi proiectîndu-te fără încetare către o putință-de-a-fi, una în-vederea căreia D a s e i n-ul există de fiecare dată*. Înțelegerea deschide putința proprie de a fi, în așa fel încît *Dasein*-ul, prin înțelegere, știe de fiecare dată într-un fel sau altul ce se întîmplă cu el însuși. Însă acest „a ști" nu este rezultatul des-coperirii unui fapt, ci se referă la menținerea noastră într-o posibilitate existențielă. Iar „a nu ști" nu înseamnă aici că înțelegerea nu mai funcționează, ci trebuie considerat ca fiind un mod deficient al proiectării către putința-de-a-fi. Existența poate fi problematică. Pentru ca ceva să poată „fi pus ca problemă" este nevoie de o stare de deschidere. Înțelegerea proiectivă de sine printr-o posibilitate existențielă are la bază viitorul, ca venire-către-sine din posibilitatea sub forma căreia *Dasein*-ul există de fiecare dată. Viitorul face posibilă ontologic o ființare al cărei fel de a fi este să existe, prin înțelegere, în sfera putinței sale de a fi. Proiectarea, care este în fond una orientată către viitor, nu concepe primordial posibilitatea proiectată ca pe o temă urmărită anume, ci se aruncă în ea ca posibilitate. Prin înțelegere, *Dasein*-ul *este* de fiecare dată așa cum el poate fi. Faptul-de-a-exista, cel originar și autentic, s-a dovedit a fi starea de hotărîre. Desigur că, în primă instanță și cel mai adesea, *Dasein*-ul rămîne în starea de nehotărîre, adică zăvorît în putința sa cea mai proprie de a fi, la care el nu ajunge, de fiecare dată, decît prin individualizare. De aici rezultă că temporalitatea nu se temporalizează în mod constant pornind din viitorul autentic. Dar dacă lucrul acesta nu se întîmplă în mod constant, nu înseamnă totuși că temporalitatea ar fi lipsită cînd și cînd de viitor, ci că temporalizarea acestuia variază.

Pentru a caracteriza terminologic viitorul autentic, să rămînem la termenul *pre-mergere*. El indică faptul că *Dasein*-ul, existînd autentic, vine către sine sub forma putinței-de-a-fi celei mai proprii și că mai întîi viitorul trebuie să se obțină pe sine nu **[337]**

din vreun prezent, ci din viitorul neautentic. Termenul formal indiferent pentru viitor poate fi aflat în denumirea celui dintîi moment structural al grijii, în speță *înaintea-lui-însuși*. La nivel factic, *Dasein*-ul este în mod constant înaintea-lui-însuși, însă, în ce privește posibilitatea existențielă, doar în mod ocazional pre-mergător.

Însă cum vom face pentru a degaja viitorul neautentic? Dacă viitorul autentic ni se dezvăluie în starea de hotărîre, atunci acest mod ecstatic care este viitorul neautentic nu se poate dezvălui, la rîndul lui, decît dacă revenim ontologic de la înțelegerea neautentică, prinsă în preocuparea cotidiană, la sensul ei existențial-temporal. *Dasein*-ul, ca grijă, este prin esența sa înaintea-lui-însuși. Ca grijă, *Dasein*-ul este în chip esențial înaintea-lui-însuși. În primă instanță și cel mai adesea, faptul-de-a-fi-în-lume care e prins în preocupare se înțelege pe sine pornind de la *acel ceva* de care el se preocupă. *Înțelegerea* neautentică se proiectează pe sine către ființarea de care ea se poate preocupa, către tot ce ține de domeniul faptei, către tot ce își așteaptă rezolvarea iminentă, către inconturnabilul treburilor curente. Însă lucrul de care ea se preocupă este așa cum este tocmai în-vederea putinței-de-a-fi care ia forma grijii. Această putință-de-a-fi face ca *Dasein*-ul, în ființa sa prinsă în preocupare și aflată în-preajma lucrului de care ea se preocupă, să vină către sine. Primordial, *Dasein*-ul nu vine către sine prin putința sa de a fi cea mai proprie și desprinsă de orice relație, ci, prins în preocupare, el este *în expectativa lui însuși pornind de la ceea ce lucrul de care el se preocupă îi oferă sau îi refuză*. *Dasein*-ul vine către sine pornind de la lucrul de care el se preocupă. Viitorul neautentic are caracterul *expectativei*. Faptul că sinele-impersonal se înțelege pe sine prin preocupare, pornind de la ceea ce el face, își are „temeiul" posibilității sale în acest mod ecstatic al viitorului. Și *numai deoarece Dasein*-ul factic *este în expectativa* putinței sale de a fi după cum îi dictează lucrul de care el se preocupă, numai de aceea poate el *în genere să aștepte* și să aștepte un anume lucru. Expectativa trebuie să fi deschis de fiecare dată deja orizontul și teritoriul în care ceva poate fi așteptat. *Așteptarea, fundată în expectativă, este un mod al viitorului, care se temporalizează în mod autentic ca pre-mergere.* În pre-mergere este implicată de aceea

o ființă întru moarte mai originară decît cea pe care o implică așteptarea acesteia la nivelul preocupării.

Înțelegerea, ca fapt-de-a-exista în putința-de-a-fi — indiferent de felul în care aceasta a fost proiectată —, este *primordial* orientată către viitor. Însă ea nu s-ar temporaliza dacă n-ar fi temporală, adică determinată deopotrivă de originar de trecutul esențial și de prezent. Felul în care ecstaza aceasta din urmă ia parte la constituirea înțelegerii neautentice a fost deja lămurit în linii mari. Preocuparea cotidiană se înțelege pe sine pornind de la putința-de-a-fi care-i iese în întîmpinare o dată cu orice posibilă reușită sau nereușită ce însoțește fiecare lucru de care ea se preocupă. Viitorului neautentic, adică expectativei, îi corespunde un fel propriu de a fi *în-preajma* lucrului de care ne preocupăm. Modul ecstatic al acestei ieșiri-în-întîmpinare-în-pre- [338] zent ni se dezvăluie atunci cînd luăm ca element de comparație aceeași ecstază în varianta temporalității autentice. Pre-mergerii stării de hotărîre îi aparține un prezent în conformitate cu care o hotărîre deschide situația. Prin starea de hotărîre, prezentul nu numai că este recuperat din dispersia sa în lucrul de care ne preocupăm în chip nemijlocit, dar este reținut deopotrivă în viitor și în trecutul esențial. *Prezentul* reținut în temporalitatea autentică, deci prezentul *autentic*, îl numim *clipă*. Acest termen trebuie înțeles în sens activ, ca ecstază. El are în vedere acea răpire prin care *Dasein*-ul, cunoscînd-o, se hotărăște, fiind totodată *reținut** în starea de hotărîre, o răpire care îl poartă către

* Cuvîntul „reținut" prin care l-am tradus pe *gehalten* și care pare să nu aibă nici un relief special este esențial pentru înțelegerea ecstazelor temporalității autentice. După cum rezultă din frazele de mai sus, starea de hotărîre joacă un rol fundamental pentru transformarea prezentului în dimensiune autentică a temporalității: numai hotărît fiind și păstrîndu-se în starea de hotărîre, *Dasein*-ul introduce prezentul, alături de viitor și trecutul esențial, în unitatea ecstazelor temporalității. Tocmai datorită hotărîrii prezentul este *reținut* în această unitate și, reținut fiind, el devine autentic ca clipă, devine un prezent existențial, unul care se înscrie și este păstrat ca atare in construcția sinelui. Hotărîrea luată în clipă și, ca să spunem așa, în mod „inspirat" (Heidegger vorbește în această frază despre „răpirea de sine" pe care o cunoaște *Dasein*-ul în clipa hotărîrii) creează *situația*, ca spațialitate privilegiată a existenței autentice. (Este interesant de observat că în măsura în care situația reprezintă spațialitatea existențială a *Dasein*-ului — cf. p. [299] —, prin prezentul autentic ca interferență — provocată de hotărîre — între situație și clipă, Heidegger determină *Dasein*-ul ca unitate spațio-temporală existențială.) Aceste momente — hotărîre, clipă, răpire, situație — determină, toate, prezentul autentic (*die eigentliche Gegenwart*), care trebuie deosebit

tot ceea ce el întîlnește în situație ca posibilități și circumstanțe de care el se poate preocupa. Este *fundamental imposibil* să elucidăm fenomenul clipei pornind de la *acum*. „Acum"-ul este un fenomen temporal care aparține timpului înțeles ca intratemporalitate: acest „acum" „în care" ceva ia naștere, trece sau este simplu-prezent. „În clipă" nimic nu se poate petrece, ci, ca autentică ieșire-în-întîmpinare-în-prezent, ea e cea care face *să fie întîlnit* acel ceva care, ca ființare-la-îndemînă sau simplu-prezentă poate fi „într-un timp anume"[3].

Spre deosebire de clipă ca prezent autentic, prezentul neautentic îl vom numi *prezentizare*. Înțeles din punct de vedere formal, orice prezent este prezentificator, însă nu orice prezent este „prezent-în-clipă". Atunci cînd folosim termenul prezentizare fără nici un alt adaos, ne referim întotdeauna la prezentizarea neautentică, ce nu este „prezentă-în-clipă" și nu implică hotărîrea. Prezentizarea se va lămuri abia o dată cu interpretarea temporală a căderii sub dominația „lumii" de care ne preocupăm, această cădere aflîndu-și sensul său existențial în prezentizare. Însă în măsura în care înțelegerea neautentică proiectează putința-de-a-fi pornind de la preocuparea posibilă, aceasta înseamnă că ea se temporalizează pornind de la prezentizare. Clipa, dimpotrivă, se temporalizează pornind din viitorul autentic.

Înțelegerea neautentică se temporalizează ca expectativă prezentificatoare, iar unității ecstatice a acesteia trebuie să-i

---

de prezentizare (*Gegenwärtigen*) ca prezent neautentic, ca timp al căderii și al preocupării cotidiene. Acest prezent neautentic nu întreține nici un comerț cu celelalte ecstaze temporale, el nu este „reținut" în unitatea temporalității, așa cum sînt reținute clipa și răpirea *Dasein*-ului prin hotărîrea instantanee. Clipa ca formă a prezentului autentic vine de fapt din viitorul autentic și este ceea ce eu fac *acum*, din perspectiva putinței mele de a fi, din ceea ce vine spre mine, din fața mea, din posibilitatea ultimă a existenței mele.

[3] S. Kierkegaard a văzut fără îndoială în chipul cel mai pătrunzător fenomenul *existențiel* al clipei, ceea ce nu înseamnă că el a reușit să ofere, în mod corespunzător, și interpretarea existențială a acestuia. El rămîne legat de conceptul obișnuit de timp și determină clipa cu ajutorul lui „acum" și al eternității. Atunci cînd Kierkegaard vorbește despre „temporalitate", el se referă la „faptul-de-a-fi-în-timp" al omului. Timpul înțeles ca intratemporalitate cunoaște doar „acum"-ul, dar niciodată clipa. Însă dacă aceasta este experimentată existențiel, atunci este presupusă o temporalitate mai originară, chiar dacă existențial ea rămîne neexplicită. Referitor la clipă, cf. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen / Psihologia concepțiilor despre lume*, ediția a III-a nemodificată, 1925, p. 108 și urm., ca și pp. 419–432, pentru „dosarul Kierkegaard".

aparțină un *trecut esențial* corespunzător. Venirea-către-sine autentică, pe care o pune în joc starea de hotărîre anticipatoare, este totodată o revenire la sinele cel mai propriu, la sinele aruncat în a sa individualizare. Această ecstază face posibil ca *Dasein*-ul să-și poată asuma, prin starea de hotărîre, ființarea care el este deja. Prin pre-mergere, *Dasein*-ul se *reiterează* pe sine în putința sa de a fi cea mai proprie, aducîndu-se *înainte*. Faptul-de-*a-fi*-ceea-ce-ai-fost-în-chip-esențial, cînd este autentic, îl numim *reiterare**. Însă proiectarea neautentică de sine către posibilitățile ivite din lucrul de care ne preocupăm și care îl prezentizează pe acesta nu este posibilă decît în măsura în care *Dasein*-ul, în putința sa de a fi *aruncată* cea mai proprie, *s-a uitat* pe sine. Despre această uitare nu se poate spune că ea nu e nimic sau că nu este decît lipsa amintirii; ea este un mod propriu, „pozitiv" ecstatic, al trecutului esențial. Ecstaza (adică răpirea) care e proprie uitării are caracterul unei retrageri (care se soldează cu o închidere de sine) *din fața* trecutului esențial cel mai propriu, în așa fel încît această retragere din fața... închide în chip ecstatic acel ceva din fața căruia ea se retrage, închizîndu-se totodată pe sine. *Uitarea*, ca trecut esențial neautentic, se raportează astfel la *ființa* proprie aruncată; ea este sensul temporal al acelui fel de a fi potrivit căruia, în primă instanță și cel mai adesea, eu *sînt* ceea ce am fost. Și doar pe temeiul acestei uitări prezentizarea prinsă în preocupare și aflată în expectativă poate *păstra în minte*; ea poate, de pildă, să păstreze în minte ființarea care nu e de ordinul *Dasein*-ului, ființarea întîlnită în cuprinsul lumii ambiante. Acestei păstrări-în-minte îi corespunde o ne-păstrare-în-minte care, în sens derivat, reprezintă o „uitare". [339]

Așa cum așteptarea este posibilă abia pe temeiul expectativei, tot așa *amintirea* este posibilă pe temeiul uitării, *iar nu invers*; căci în modul uitării, trecutul esențial „deschide" în chip primordial acel orizont în care, pătrunzînd, *Dasein*-ul pierdut în „exterioritatea" lucrului de care el se preocupă își poate aminti. *Expectativa care prezentifică uitînd* este o unitate ecstatică proprie și tocmai în funcție de ea înțelegerea neautentică se tem-

* Cf. *supra*, nota trad. de la p. [308].

poralizează în privința temporalității sale. Unitatea acestor ecstaze vine să închidă putința proprie de a fi și este așadar condiția existențială a posibilității stării de nehotărîre. Chiar dacă înțelegerea neautentică, prinsă în preocupare, se determină pornind de la prezentizarea ființării de care ea se preocupă, totuși temporalizarea înțelegerii se realizează primordial în viitor.

b) *Temporalitatea situării afective*[4]

Înțelegerea nu este nicicînd ceva indecis și lipsit de repere, ci este întotdeauna prinsă într-o situare afectivă. Printr-o dispoziție afectivă, locul-de-deschidere este de fiecare dată la fel de
[340] originar deschis, respectiv închis. Tonalitatea afectivă aduce *Dasein*-ul *în fața* stării sale de aruncare, în așa fel încît aceasta nu este doar cunoscută ca atare, ci este mult mai originar deschisă tocmai atunci cînd „ne simțim într-un fel sau altul". Faptul-de-*a-fi*-aruncat înseamnă, din punct de vedere existențial, a te afla afectiv într-o stare sau alta. De aceea, situarea afectivă se întemeiază în starea de aruncare. Dispoziția afectivă reprezintă modul în care, primordial, eu sînt de fiecare dată ființarea aruncată. Dar cum poate fi făcută vizibilă constituirea temporală a tonalității afective? Cum putem surprinde, pornind de la unitatea ecstatică a temporalității dintr-un moment sau altul, legătura existențială dintre situarea afectivă și înțelegere?

Modurile în care dispoziția afectivă deschide sînt confruntarea directă cu *Dasein*-ul propriu sau deturnarea de la el. *Aducerea în fața* simplului „fapt că ești" pe care îl presupune starea de aruncare proprie — fie că îl dezvăluie, fiind astfel autentică, fie că îl acoperă, fiind neautentică — este posibilă existențial doar atunci cînd ființa *Dasein*-ului, potrivit sensului său, *este* în chip constant ceea ce ea a fost. Nu aducerea în fața ființării aruncate care sîntem noi înșine este cea care creează ceea ce noi am fost în chip esențial, ci abia ecstaza acestui trecut esențial face posibilă aflarea-de-sine ca aflare-de-sine-într-o-dispoziție-afectivă. Înțelegerea se întemeiază primordial în viitor, pe cînd *situarea afectivă*, dimpotrivă, se temporalizează *primordial* în trecutul esențial. Cînd spunem că dispoziția afectivă se tem-

[4] Cf. § 29, p. [134] și urm.

poralizează, prin aceasta înțelegem faptul că ecstaza sa specifică aparține unui viitor și unui prezent, dar în așa fel încît trecutul esențial modifică ecstazele cooriginare.

Am subliniat faptul că dispozițiile afective sînt cunoscute, ce-i drept, la nivel ontic, fără însă ca prin aceasta să fi fost recunoscută și funcția lor existențială originară. Ele sînt considerate simple trăiri pasagere, care nu fac decît să „dea culoare" întregului pe care-l numim „stare sufletească". Ceea ce unei simple observații i se înfățișează ca o apariție și dispariție trecătoare este de fapt ceva ce ține de persistența originară a existenței. Însă, ca să spunem așa, ce pot avea în comun dispozițiile afective cu „timpul"? Afirmînd că „trăirile" vin și pleacă și că ele se petrec „în timp", n-am făcut decît o banală constatare. Desigur. Ba chiar am putea spune că ea este și una ontic-psihologică. Sarcina noastră este totuși să punem în lumină structura ontologică a tonalității afective în constituirea ei existențial-temporală. Mai exact spus, nu poate fi vorba în primă instanță decît de a face vizibilă, pentru întîia oară acum, temporalitatea dispoziției afective în genere. Teza potrivit căreia „situarea afectivă se întemeiază primordial în trecutul esențial" vrea să spună: caracterul existențial fundamental al dispoziției afective e o *readucere la*... Nu această readucere e cea care produce trecutul esențial, ci situarea afectivă e cea care face manifest de fiecare dată pentru analiza existențială cîte un mod al trecutului esențial. De aceea, interpretarea temporală a situării afective nu își poate propune să deducă dispozițiile afective din temporalitate și să le transforme, anulîndu-le astfel, în pure fenomene ale temporalizării. Singurul lucru ce trebuie făcut este să aducem o dovadă [341]
că dispozițiile afective, în ceea ce „semnifică" ele la nivel existențiel și în felul în care fac aceasta, *nu sînt posibile decît pe temeiul temporalității*. Interpretarea temporală se va limita aici la fenomenul fricii și la cel al angoasei, tratate deja de analiza pregătitoare.

Vom începe analiza noastră cu punerea în lumină a temporalității *fricii*[5]. Frica a fost caracterizată ca situare afectivă neautentică. Dar în ce măsură sensul existențial care o face posibilă este tocmai trecutul esențial? Care dintre modurile acestei

---

[5] Cf. § 30, p. [140] și urm.

ecstaze este caracteristic pentru temporalitatea specifică a fricii? Această frică este faptul de a-ți fi frică *în fața* unui lucru care amenință și care, dăunînd putinței factice de a fi a *Dasein*-ului, se apropie și își face loc, în felul în care am arătat, în sfera ființării-la-îndemînă și a celei simplu-prezente de care ne preocupăm. Faptul de a-ți fi frică deschide și face accesibil, în maniera privirii-ambientale cotidiene, ceva ce ne amenință. Un subiect a cărui privire e doar contemplativă n-ar fi nicicînd capabil să des-copere așa ceva. Însă această deschidere pe care o aduce cu sine faptul de a-ți fi frică în fața a ceva nu este ea oare un fapt-de-a-face-să-vină-către-sine? Și nu a fost definită frica, pe bună dreptate, ca așteptare a unui rău ce stă să vină (*malum futurum*)? Sensul temporal primordial al fricii nu este oare viitorul și nicidecum trecutul? Un lucru este incontestabil: nu numai că faptul de a-ți fi frică se „raportează" la „ceva din viitor", în sensul a ceva care sosește „în timp", ci însăși această raportare este orientată către viitor, într-un sens temporal originar. Este evident că la constituirea existențial-temporală a fricii *ia parte* și o *expectativă*. Însă, într-o primă instanță, aceasta nu înseamnă decît că temporalitatea fricii este una *neautentică*. Faptul de a-ți fi frică de ceva este el oare doar o așteptare a unui amenințător ce stă să vină? Așteptarea a ceva amenințător ce stă să vină nu este încă frică, cu atît mai mult cu cît îi lipsește tocmai caracterul specific de dispoziție afectivă care este propriu fricii. Acesta constă în faptul că expectativa proprie fricii face ca amenințătorul să *re-vină* către putința factică de a fi de la nivelul preocupării. Amenințătorul nu poate face obiectul expectativei și nu poate *reveni către* ființarea care sînt — amenințînd astfel *Dasein*-ul, decît dacă acel ceva către care el revine este deja deschis în chip ecstatic. Faptul că expectativa cuprinsă de frică „se" înfricoșează vrea să însemne că faptul de a-ți fi frică de ceva este de fiecare dată un a-ți fi frică *pentru* ceva, iar tocmai în acestea toate rezidă caracterul de dispoziție afectivă și *de afect* al fricii. Sensul existențial-temporal al fricii se constituie printr-o uitare de sine: ne retragem tulburați din fața propriei putințe factice de a fi, cea prin care faptul-de-a-fi-în-lume ce se simte amenințat se preocupă de ființarea-la-îndemînă. Aristotel determină pe bună
[342] dreptate frica drept λύπη τις ἢ ταραχή, ca apăsare sufletească

sau tulburare[6]. Starea de apăsare constrînge *Dasein*-ul să revină la starea sa de aruncare, însă în așa fel încît aceasta tocmai că se închide. Tulburarea își are temeiul într-o uitare. Cînd prin uitare ne retragem din fața unei putințe factice de a fi ce ține de starea de hotărîre, ne ținem strîns legați de posibilitatea de a ne salva și de a evita primejdia, ca posibilitate care a fost des-coperită dinainte prin privirea-ambientală. Cuprinși de frică, uitîndu-ne pe noi înșine și de aceea incapabili să mai *dăm curs* unei posibilități *anume*, sărim, în preocuparea noastră, de la un lucru la altul. Toate posibilitățile „posibile" ni se oferă acum, deci și cele imposibile. Dar la nici una dintre ele nu se oprește cel cuprins de frică; „lumea ambiantă" nu dispare, ci este întîlnită ca o lume în cuprinsul căreia nu ne mai putem descurca. Uitării de sine prin frică îi aparține această *prezentizare tulbure* a primului lucru care ne iese în cale. Este cunoscut, ca să dăm un exemplu, faptul că locatarii unei case care a luat foc nu apucă adesea să „salveze" decît lucrurile cele mai indiferente, care le stau în chip nemijlocit la îndemînă. Uitarea de sine prin care sînt prezentizate de-a valma tot felul de posibilități face cu putință acea tulburare care constituie caracterul de dispoziție afectivă al fricii. Uitarea care însoțește tulburarea modifică deopotrivă expectativa și îi conferă caracter de apăsare sufletească și de tulburare, deosebind-o astfel de simpla așteptare.

Unitatea ecstatică specifică ce face cu putință existențial faptul de a-ți fi frică se temporalizează primordial pornind de la uitarea caracterizată mai înainte și care, ca mod al trecutului esențial, modifică, în temporalizarea lor, prezentul și viitorul de care acest trecut se leagă. Temporalitatea fricii este așadar o uitare prezentificatoare aflată în expectativă. Explicitarea pe care simțul comun o dă fricii, luînd ca reper ceea ce întîlnim intramundan, caută în primă instanță să determine lucrul de care ne este frică ca fiind tocmai „răul ce stă să vină" și, în mod corespunzător, să determine relația cu acest rău ca așteptare. Iar dincolo de aceasta, frica nu rămîne pentru explicitarea comună decît un „sentiment de plăcere sau de neplăcere".

---

[6] Cf. *Retorica*, B 5, 1382 a, 21.

Dar cum se raportează temporalitatea *angoasei* la aceea a fricii? Am numit fenomenul angoasei o situare afectivă fundamentală[7]. Ea aduce *Dasein*-ul în fața ființei sale aruncate celei mai proprii și dezvăluie întreaga stranietate a faptului-de-a-fi-în-lume, care ne este atît de familiar la nivel cotidian. Asemeni fricii, angoasa este determinată formal printr-un *lucru în fața căruia* survine angoasa și printr-un *lucru pentru care* ne angoasăm. Analiza a arătat totuși că, în cazul angoasei, aceste două fenomene coincid. Asta nu înseamnă că trăsăturile lor structu-
[343] rale se amestecă, ca și cum angoasa n-ar surveni nici în fața a ceva anume, nici pentru ceva anume. Faptul că „lucrul în fața căruia" și „lucrul pentru care" survine angoasa coincid nu înseamnă decît că ființarea care le dă conținut este una și aceeași, și anume *Dasein*-ul. Cu totul specific e faptul că lucrul în fața căruia survine angoasa nu este întîlnit ca ceva determinat, aflat în sfera preocupării; amenințarea nu vine dinspre o ființare-la-îndemînă sau dinspre una simplu-prezentă, ci, dimpotrivă, tocmai din faptul că nici o ființare-la-îndemînă sau simplu-prezentă nu ne mai „spune" pur și simplu nimic. Ființarea din lumea ambiantă încetează să mai aibă vreo menire funcțională. Lumea în care exist s-a scufundat în nesemnificativitate, iar lumea deschisă în schimb nu mai scoate la iveală decît o ființare care și-a pierdut menirea funcțională. Cînd spunem că nimicul lumii* e cel în fața căruia survine angoasa, aceasta nu înseamnă că prin angoasă facem experiența vreunei absențe a ființării-simplu-prezente intramundane. Această ființare este întîlnită, numai că ea este întîlnită tocmai pentru ca astfel să nu-i mai putem afla *nici o* menire funcțională și pentru ca ea să se poată arăta sub forma unui vid neîndurător. Aceasta înseamnă totuși că expectativa pe care o pune în joc preocuparea nu află absolut nimic de la care pornind să se poată înțelege pe sine: ea scormonește zadarnic în nimicul lumii. Însă, confruntată cu lumea, înțelegerea este adusă prin angoasă către faptul-de-a-fi-în-lume ca atare, lucrul în fața căruia survine angoasa fiind însă totodată lucrul pentru care ea se angoasează. Faptul-de-a-te-angoasa în fața a ceva nu are caracterul unei așteptări și nicidecum pe acela

[7] Cf. § 40, p. [184] și urm.

* Cf. *supra*, nota trad. de la p. [276].

al unei expectative. Lucrul în fața căruia survine angoasa este totuși de la bun început „prezent-aici" (*schon da*), este *Dasein*-ul însuși. Nu se constituie atunci angoasa printr-un viitor? Cu siguranță că da, însă nu prin cel neautentic, propriu expectativei.

Nesemnificativitatea lumii, deschisă prin angoasă, dezvăluie nimicnicitatea a tot ceea ce în chip obișnuit ne preocupă, cu alte cuvinte ea dezvăluie imposibilitatea unei proiectări de sine către o putință-de-a-fi a existenței care să fie fundată primordial în ființarea de care ne preocupăm. Dezvăluirea acestei imposibilități aruncă însă o lumină asupra posibilității unei putințe-de-a-fi autentice. Ce sens temporal are această dezvăluire? Angoasa se angoasează pentru *Dasein*-ul ca atare, care se regăsește gol în aruncarea sa în stranietate. Ea ne readuce în fața purului „fapt că sîntem", în fața stării de aruncare celei mai proprii, pe deplin individualizată. Această readucere nu are caracterul uitării care omite, dar nici pe acela al unei reamintiri. Tot așa, în angoasă, existența nu este cîtuși de puțin asumată, pentru a fi reiterată printr-o hotărîre. Ba chiar dimpotrivă, angoasa ne readuce la starea de aruncare, *ca una ce poate fi reiterată*. Și astfel ea dezvăluie *totodată* și posibilitatea unei putințe autentice de a fi care, orientată fiind către viitor, revine în chip necesar, prin reiterare, la locul-de-deschidere aruncat. *Aducerea în fața posibilității reiterării este modul ecstatic specific al acelui trecut esențial care vine să constituie situarea afectivă a angoasei.*

Uitarea, care este constitutivă fricii, aduce cu sine tulburarea și face ca *Dasein*-ul să penduleze între o posibilitate „mundană" și alta, ratîndu-le pînă la urmă pe toate. Spre deosebire de această prezentizare care nu e nicicum reținută, prezentul care este propriu angoasei este *reținut** prin readucerea de sine către starea de aruncare cea mai proprie. Potrivit sensului ei existențial, angoasa nu se poate pierde pe sine într-un obiect posibil al preocupării. Cînd un asemenea lucru se întîmplă, avem de-a face cu o altă situare afectivă, foarte apropiată de ea, și anume frica, pe care înțelegerea cotidiană o confundă cu angoasa. Cu toate că prezentul propriu angoasei este unul *reținut* în felul arătat, totuși, doar prin aceasta, el nu dobîndește [344]

---

* Cf. *supra*, nota trad. de la p. [338].

caracter de clipă care se temporalizează prin hotărîre. Angoasa nu face decît să ne aducă în acea dispoziție afectivă în care o hotărîre *devine posibilă*. Prezentul angoasei ține clipa — sub forma căreia el însuși este posibil și doar el — *pregătită să țîșnească*.

Specific temporalității angoasei este faptul că ea se întemeiază originar în trecutul esențial, iar viitorul și prezentul se temporalizează abia pornind de la acest trecut; în această temporalitate specifică se vădește posibilitatea acelei forțe de înstăpînire care dă dispoziției angoasei marca ei de neconfundat. Prin angoasă, *Dasein*-ul este readus cu totul la pura sa stranietate și este acaparat de ea. Însă, prin această acaparare, *Dasein*-ul nu numai că este *luat* din sfera posibilităților *„mundane"*, dar îi este *dată* totodată posibilitatea unei putințe-de-a-fi *autentice*.

Ambele dispoziții afective — frica și angoasa — nu „survin" niciodată singure în „fluxul trăirilor", ci ele determină afectiv (*be-stimmen*) de fiecare dată o înțelegere și se determină pe sine pornind de la aceasta. Frica este prilejuită de ființarea de care ne preocupăm în lumea ambiantă. Angoasa, dimpotrivă, ia naștere din *Dasein*-ul însuși. Cînd frica ne cuprinde, ea vine dinspre intramundan. Angoasa se ivește din faptul-de-a-fi-în-lume, ca ființă întru moarte aruncată. Această „ivire" din *Dasein* a angoasei înseamnă, dacă o înțelegem temporal, că viitorul și prezentul care îi sînt proprii se temporalizează dintr-un originar fapt-de-a-fi-ceea-ce-ai-fost-în-chip-esențial, în sensul unei readuceri la posibilitatea reiterării. Însă angoasa nu se poate ivi cu adevărat decît într-un *Dasein* aflat în starea de hotărîre. Cel hotărît nu cunoaște frica, în schimb el înțelege foarte bine posibilitatea angoasei ca posibilitate a *singurei* dispoziții afective care nu-l paralizează și nu-l tulbură. Ea îl eliberează *de* posibilitățile „care nu duc la nimic" și îl face liber *pentru* cele autentice.

Deși cele două moduri ale situării afective, frica și angoasa, se întemeiază primordial într-un *trecut esențial*, totuși originea lor este diferită dacă ținem seama de temporalizarea care le este proprie de fiecare dată în întregul grijii. Angoasa ia naștere din *viitorul* stării de hotărîre, frica, în schimb, din prezentul
[345] stării de pierdere, acel prezent care este înfricoșat înfricoșător de frică, pentru a cădea în cele din urmă cu totul sub stăpînirea ei.

Dar teza temporalității dispozițiilor afective nu este oare valabilă doar pentru fenomenele alese aici spre a fi analizate? Cum putem găsi un sens temporal în cenușiul lipsei de tonalitate afectivă care domnește în „monotonia cotidiană"? Și ce-ar fi de spus despre temporalitatea unor dispoziții afective și afecte precum speranța, bucuria, entuziasmul și veselia? Că nu numai frica și angoasa sînt fundate existențial într-un trecut esențial, ci deopotrivă și alte dispoziții afective, acest fapt devine limpede dacă ne gîndim pur și simplu la fenomene precum dezgustul, tristețea, melancolia, disperarea. Ele trebuie interpretate desigur pe baza mai largă a unei analitici existențiale a *Dasein*-ului, elaborată în prealabil. Însă și un fenomen precum speranța, care pare a fi fundat în întregime în viitor, trebuie analizat, într-un mod corespunzător, asemeni fricii. Speranța, spre deosebire de frică, care se raportează la un *malum futurum*, a fost caracterizată ca așteptare a unui *bonum futurum*. Însă ceea ce este decisiv pentru structura fenomenului nu este atît că *acel ceva la care* speranța se raportează este situat „în viitor", cît sensul existențial al *însuși faptului-de-a-spera*. Caracterul de dispoziție afectivă rezidă și în cazul acesta în chip primordial în *faptul-de-a-spera*, înțeles ca *a-și-dori-din-toată-inima*. Cel ce speră, ca să spunem așa, *se include* la rîndul lui în speranță, aducîndu-se pe sine în întîmpinarea lucrului dorit. Însă acest fapt presupune că el s-a obținut deja pe sine. Faptul că, spre deosebire de neliniștea apăsătoare, speranța *ușurează* nu înseamnă decît că și această situare afectivă, fiind un mod al faptului-de-*a-fi*-ceea-ce-ai-fost-în-chip-esențial, rămîne în relație cu ceva ce ne împovărează. Exaltarea, sau mai bine zis dispoziția care te înalță, este posibilă ontologic doar printr-o relație ecstatic-temporală a *Dasein*-ului cu temeiul lui însuși, ca temei aruncat.

În sfîrșit, acea cenușie lipsă de tonalitate afectivă proprie indiferenței care nu se atașează de nimic și nu se avîntă în nici o direcție, lăsîndu-ne în seama a ceea ce fiecare zi aduce cu sine — și totuși făcîndu-ne să luăm cu noi într-un anume fel tot acest balast —, demonstrează *în chipul cel mai pătrunzător* forța pe care o are *uitarea* în dispozițiile afective cotidiene ale preocupării nemijlocite. Simpla trecere prin viață, ce „lasă" totul „să fie" așa cum este, își are temeiul într-o uitare și o abandonare de sine în starea

de aruncare. Ea are sensul ecstatic al unui trecut esențial neautentic. Indiferența, care poate foarte bine să meargă mînă-n mînă cu o activitate debordantă, trebuie deosebită clar de calm. Această din urmă dispoziție afectivă ia naștere din starea de hotărîre care, fiind *prezentă-în-clipă, surprinde* pentru o clipă *cu privirea* situațiile posibile ale putinței-de-a-fi-întreg, care a fost deschisă prin pre-mergerea către moarte.

[346] Doar ființarea care, potrivit sensului său de ființă, se află într-o stare afectivă sau alta, altfel spus care, existînd, a fost de fiecare dată în chip esențial și care există într-un mod constant al trecutului esențial — doar o astfel de ființare poate fi afectată de ceva. Afecția presupune ontologic prezentizarea, astfel încît, prin ea, *Dasein*-ul poate fi readus la sine, ca unul ce a fost în chip esențial. Rămîne o problemă separată cum poate fi definit ontologic felul în care simțurile pot fi *stimulate* și *activate* în cazul simplelor viețuitoare, în ce fel și unde se constituie în genere, prin „timp", ființa animalelor, de pildă.

c) *Temporalitatea căderii*[8]

Interpretarea temporală a înțelegerii și a situării afective nu s-a văzut confruntată numai cu ecstaza *primordială* a fiecăruia dintre aceste fenomene, ci întotdeauna și cu *întreaga* temporalitate. Așa cum viitorul face posibilă primordial înțelegerea, iar trecutul esențial face posibilă dispoziția afectivă, tot astfel *căderea*, cel de-al treilea moment structural constitutiv al grijii, își are sensul său existențial în *prezent*. Analiza pregătitoare a căderii a început prin a interpreta flecăreala, curiozitatea și ambiguitatea[9]. Analiza temporală a căderii trebuie să urmeze aceeași cale. Totuși, în cercetarea noastră nu vom lua în considerare decît curiozitatea, deoarece în cazul ei poate fi văzută cel mai lesne temporalitatea specifică a căderii. În schimb, analiza flecărelii și a ambiguității nu se poate face decît după ce a fost deja clarificată constituirea temporală a discursului și a interpretării (explicitării).

Curiozitatea este o tendință distinctă a ființei *Dasein*-ului, în conformitate cu care acesta își cultivă o anumită putință-de-

---

[8] Cf. § 38, p. [175] și urm.
[9] Cf. §§ 35 și urm., p. [167] și urm.

a-vedea[10]. Asemeni conceptului de privire, „vederea" nu se limitează la perceperea prin „ochii trupului". Perceperea în sens larg face ca ființarea-la-îndemînă și cea simplu-prezentă să fie întîlnite „în carne și oase" în ele însele cu privire la aspectul lor. Acest fapt-de-a-face-ca-ceva-să-fie-întîlnit se întemeiază într-un prezent. Prezentul e cel care oferă orizontul ecstatic în interiorul căruia ființarea poate fi corporal *prezentă*. Însă curiozitatea nu prezentizează ființarea-simplu-prezentă pentru ca, zăbovind în-preajma ei, să o *înțeleagă*, ci ea caută să vadă *numai și numai* pentru a vedea și pentru a putea spune că a văzut. Fiind o astfel de prezentizare care se împotmolește în sine, curiozitatea formează o unitate ecstatică împreună cu un viitor și cu un trecut esențial care-i corespund. Pofta de nou este, ce-i drept, o înaintare irepresibilă către ceva care nu a mai fost văzut, [347] însă în așa fel încît prezentizarea caută să se sustragă expectativei. Curiozitatea este orientată către viitor într-un mod cu totul și cu totul neautentic, iar aceasta în sensul că ea nu stă în expectativa unei *posibilități*, ci, în lăcomia ei, dorește de la bun început această posibilitate doar ca pe ceva real. Curiozitatea se constituie printr-o prezentizare nereținută care, nefăcînd decît să prezentizeze, caută astfel permanent să se sustragă expectativei în care ea este, chipurile, „reținută", cînd de fapt ea nu este totuși reținută*. Prezentul „evadează"**, adică pur și simplu fuge din expectativa care îi este proprie. Însă această prezentizare care evadează, proprie curiozității, nu se dedică cîtuși de puțin „lucrului", astfel că o dată ce a reușit să privească un lucru, trece deja la următorul. Prezentizarea ce evadează permanent din expectativa unei anumite posibilități care a fost surprinsă face posibilă ontologic *nezăbovirea*, care este marca însăși a curiozității. Dacă prezentizarea evadează din expectativă, nu o face, ca să spunem așa — înțelegînd ontic lucrurile —, în sensul că se desprinde cu totul de ea și că se lasă numai în seama ei înseși. Evadarea este o modificare ecstatică a expectativei, astfel încît

---

[10] Cf. § 36, p. [170] și urm.

* Cf. *supra*, nota trad. de la p. [338].

** Verbul *entspringen*, pe care l-am tradus pînă acum cu sensul său curent de „a lua naștere" („a izvorî", „a se trage din", „a-și avea originea"), apare în acest context cu celălalt sens al lui, acela de „a evada", de „a scăpa din".

aceasta *vine* acum *pe urmele* prezentizării. Expectativa, ca să spunem așa, „se dă bătută", nemaiputînd nici măcar să facă să vină către sine, pornind de la ființarea de care ne preocupăm, posibilitățile neautentice ale preocupării, chiar dacă ele nu sînt decît posibilități pentru o prezentizare nereținută. Această modificare ecstatică a expectativei — cauzată de prezentizarea care evadează și petrecîndu-se în direcția unei expectative ce „vine pe urmele" acestei prezentizări — este condiția existențial-temporală a posibilității *dispersiei.*

Expectativa ce „vine pe urmele" prezentizării face ca prezentizarea să se lase din ce în ce mai mult în seama ei înseși. Prezentizarea prezentizează de dragul prezentului. Împotmolindu-se astfel în sine, nezăbovirea și dispersia ei devin *pierdere a oricărui loc stabil*. Acest mod al prezentului este fenomenul opus prin excelență *clipei*. În acea *pierdere a oricărui loc stabil,* faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere este pretutindeni și nicăieri. În schimb, *clipa* aduce existența în situație și deschide acest „aici" (*das Da*) ca autentic loc-de-deschidere.

Cu cît prezentul este mai neautentic, cu alte cuvinte cu cît prezentizarea vine mai mult către ea „însăși", cu atît mai mult ea fuge din fața unei anumite putințe-de-a-fi, închizînd-o, și cu atît mai puțin poate viitorul să revină apoi către ființarea aruncată. În „evadarea" prezentului rezidă în același timp o uitare crescîndă. Faptul că, în curiozitate, ne agățăm deja de lucrul următor, uitîndu-l pe cel dinainte, nu este un rezultat pe care abia curiozitatea îl face cu putință, ci este condiția ontologică pentru aceasta însăși.

Caracteristicile căderii, cele pe care le-am pus în evidență, și anume ispitirea, liniștirea, înstrăinarea și împotmolirea în sine,
[348] vor să spună, dacă privim către sensul lor temporal, că prezentizarea care „evadează" caută, potrivit tendinței sale ecstatice, să se temporalizeze pornind de la ea însăși. Cînd spunem despre *Dasein* că „se împotmolește", această determinare are un sens ecstatic. Faptul că existența, prin prezentizare, cunoaște o răpire nu înseamnă desigur că *Dasein*-ul se desprinde de eul și de sinele său. Chiar și în extrema prezentizare, *Dasein*-ul rămîne temporal, rămîne, adică, în expectativă și în uitare. Chiar și atunci cînd prezentizează, *Dasein*-ul continuă să se înțeleagă

pe sine, cu toate că se află înstrăinat de putința sa de a fi cea mai proprie, întemeiată primordial în viitorul autentic și în trecutul esențial autentic. Însă în măsura în care prezentizarea oferă permanent „ceva nou", ea nu lasă *Dasein*-ul să revină la sine, ci îl liniștește iar și iar. Această liniștire întărește însă și mai mult tendința către evadare. Curiozitatea nu este „activată" de imensa și infinita cantitate de lucruri ce n-au fost încă văzute, ci de modul în care se temporalizează prezentul care evadează, aducînd cu sine căderea. Chiar și atunci cînd totul a fost văzut, tocmai atunci curiozitatea *inventează* ceva nou.

Modul în care, prin evadare, prezentul se temporalizează își are temeiul în esența temporalității, care este *finită*. Aruncat fiind în ființa întru moarte, *Dasein*-ul, în primă instanță și cel mai adesea, fuge din fața acestei stări de aruncare, dezvăluită într-un chip mai mult sau mai puțin explicit. Prezentul evadează din viitorul autentic și din trecutul esențial autentic, pentru a nu lăsa *Dasein*-ul să ajungă la existența sa autentică decît cu prețul unui ocol prin acest prezent. Evadarea prezentului, și anume căderea în starea de pierdere, își are originea în însăși temporalitatea autentică originară, cea care face posibilă ființa întru moarte aruncată.

Starea de aruncare *în fața* căreia *Dasein*-ul poate fi într-adevăr adus *în chip autentic*, pentru ca, prin ea, să se înțeleagă pe sine în chip autentic, îi rămîne cu toate acestea închisă și inaccesibilă în ce privește proveniența ei ontică și felul ei ontic de a fi. Însă această închidere nu reprezintă defel doar o simplă necunoaștere care ne-ar însoți ca o stare de fapt, ci ea constituie facticitatea *Dasein*-ului. Și ea contribuie la determinarea caracterului *ecstatic* al abandonării existenței către propriul ei temei ca temei al unei nimicnicități.

Aruncarea în lume a ființei aruncate nu este resimțită în primă instanță în chip autentic de către *Dasein*; „mobilitatea" pe care ea o implică nu ajunge la „stabilitate" doar prin faptul că, acum, *Dasein*-ul „este aici"*. *Dasein*-ul aflat în starea de arun-

---

* *„daß das Dasein «da» ist"*. Heidegger joacă aici pe componentele numelui *Dasein*, care, deși produs al „mobilității" aruncării, este, ca rezultat al ei, o configurație stabilă: el ocupă un loc existențial ferm, el *„ist da"*, el „este aici", iar acest „aici" este tocmai locul stabil al unei deschideri. Reamintim că termenul *Dasein* este alcătuit din adverbul de loc *da* („aici") și din substantivul verbal *Sein* („faptul-de-a-fi"). Așadar,

care este „absorbit", în sensul că el, aruncat fiind în lume, se pierde în „lume" în virtutea dependenței lui factice de ființarea de care trebuie să se preocupe. Prezentul, care constituie sensul existențial al acestei confiscări a *Dasein*-ului, nu obține niciodată de la sine un alt orizont ecstatic, chiar dacă, survenind hotărîrea, el ar putea fi recuperat din starea sa de pierde-
[349] re, pentru ca, în ipostaza de clipă reținută, să deschidă o situație sau alta și, o dată cu aceasta, „situația-limită" originară a ființei întru moarte.

d) *Temporalitatea discursului*[11]

Deplina stare de deschidere a locului-de-deschidere, constituită prin înțelegere, situare afectivă și cădere, își primește articularea sa prin discurs. Din acest motiv, discursul nu se temporalizează primordial într-o anumită ecstază. Totuși, deoarece discursul se exprimă factic cel mai adesea prin limbă și deoarece el, în primă instanță, vorbește în termeni de preocupare atunci cînd vorbește despre „lumea ambiantă", *prezentizarea* deține fără îndoială o funcție constitutivă *privilegiată*.

Timpurile gramaticale, ca și celelalte fenomene temporale ale limbii, precum „aspectele" și „timpurile" verbului, nu își au originea în faptul că discursul se exprimă „și" cu privire la procesele „temporale", adică cele ce survin „în timp". Tot astfel, ele nu își au temeiul în faptul că vorbirea se desfășoară „într-un timp psihic". Discursul este *în el însuși* temporal, în măsura în care orice vorbire despre ceva, cu privire la ceva și adresată cuiva se întemeiază în unitatea ecstatică a temporalității. *Aspectele verbului* își au rădăcina în temporalitatea originară a preocupării, fie că aceasta se raportează sau nu la ceva intratemporal. Folosind conceptul obișnuit și tradițional al timpului, la care lingvistica se vede nevoită să recurgă, *nici măcar nu putem pune ca atare* problema structurii existențial-temporale a aspectelor verbului[12]. Însă cum discursul este de fiecare dată o vorbire de-

---

Dasein înseamnă „a fi aici", în lume, ca rezultat al aruncării și, așadar, în starea de aruncare.

[11] Cf. § 34, p. [160] și urm.

[12] Cf. printre altele lucrarea lui Jak. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax / Prelegeri despre sintaxă*, vol. I (1920), p. 15; și mai cu seamă pp. 149–210. Apoi G. Herbig,

spre ființare, chiar dacă nu în mod primordial și precumpănitor în sensul enunțului teoretic, analiza constituirii temporale a discursului și explicarea caracterelor temporale ale formațiunilor lingvistice nu pot fi inițiate pînă cînd problema legăturii fundamentale dintre ființă și adevăr nu a fost dezvoltată pornind de la problematica temporalității. În acel moment, sensul ontologic al lui „este" va putea fi și el delimitat, pînă acum el fiind deformat și coborît la rangul de „copulă" de către o teorie cu totul superficială a propoziției și a judecății. Abia în clipa în care pornim de la temporalitatea discursului, adică de la aceea a *Dasein*-ului în genere, abia atunci va putea fi elucidată „nașterea" „semnificației", iar posibilitatea unei formări a conceptului va putea fi și ea înțeleasă ontologic.

Înțelegerea se întemeiază primordial în viitor (în pre-mergere sau în expectativă). Situarea afectivă se temporalizează primordial în trecutul esențial (în reiterare sau în uitare). Primordial, căderea este înrădăcinată temporal în prezent (în prezentizare sau clipă). Cu toate acestea, înțelegerea este de fiecare dată un prezent care „face ca ceva să fi fost în chip esențial". Cu toate acestea, situarea afectivă se temporalizează ca viitor „care prezentizează". Și cu toate acestea, prezentul „evadează" dintr-un viitor care face ca ceva să fi fost în chip esențial, fiind totodată reținut de acesta. Și atunci, de aici, rezultă în mod limpede: *temporalitatea se temporalizează complet în fiecare dintre ecstaze, ceea ce înseamnă că în unitatea ecstatică a deplinei temporalizări de fiecare dată a temporalității își are temeiul integralitatea întregului structural format din existență, facticitate și cădere, ca un întreg care constituie unitatea structurală a grijii.* [350]

Temporalizarea nu înseamnă „succesiune" a ecstazelor. Viitorul *nu* este *ulterior* în raport cu trecutul esențial, iar acesta *nu* este *anterior* în raport cu prezentul. Temporalitatea se temporalizează ca viitor care face ca ceva să fi fost în chip esențial și care prezentizează.

Starea de deschidere a locului-de-deschidere și posibilitățile existențiele fundamentale ale *Dasein*-ului — autenticitatea și neautenticitatea — sînt fundate în temporalitate. Însă starea de

---

Aktionsart und Zeitstufe / Aspectul și timpul verbului, în *Indogermanische Forschung*, vol. VI (1896), p. 167 și urm.

deschidere privește întotdeauna și în chip deopotrivă de originar întregul *fapt-de-a-fi-în-lume*, adică atît faptul-de-a-sălășlui-în, cît și lumea. De aceea, luînd ca reper constituirea temporală a stării de deschidere, trebuie să poată fi evidențiată și condiția ontologică de posibilitate a faptului că poate fi în genere o ființare care să existe ca fapt-de-a-fi-în-lume.

§ 69. Temporalitatea faptului-de-a-fi-în-lume și problema transcendenței lumii

Unitatea ecstatică a temporalității, adică unitatea acelui „afară-din-sine" specific răpirilor pe care le implică viitorul, trecutul esențial și prezentul, este condiția posibilității ca o ființare care există ca al său propriu „loc-de-deschidere" să poată fi. Ființarea care poartă numele de fapt-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere este una „*luminată*"[13]. Lumina care constituie această stare de luminare a *Dasein*-ului nu este o simplă-prezență ontică, o energie sau sursa unei luminozități care își aruncă razele și care survine cînd și cînd în această ființare. Ceea ce luminează în chip esențial această ființare, cu alte cuvinte ceea ce o face pentru ea însăși deopotrivă „deschisă" și „clară" a fost determinat ca grijă, înainte de a fi intervenit în vreun fel interpretarea „temporală". Întreaga stare de deschidere a locului-de-deschidere se întemeiază în grijă. Această stare de luminare face posibil, ea
[351] mai întîi, orice iluminare și orice așezare în lumină, orice percepere, orice „vedere" și orice deținere a ceva. Lumina acestei stări de luminare o putem înțelege doar dacă renunțăm să presupunem simpla-prezență aici a unei energii înnăscute și dacă, dimpotrivă, ne propunem să investigăm întreaga constituție de ființă a *Dasein*-ului, și anume grija, în privința temeiului unitar al posibilității ei existențiale. *Temporalitatea ecstatică luminează în chip originar locul-de-deschidere.* Ea este regulatorul primordial al unității posibile a tuturor structurilor existențiale esențiale ale *Dasein*-ului.

Nu vom putea înțelege *posibilitatea* existențială a fenomenului pe care l-am făcut cunoscut la începutul analiticii *Dasein*-ului

---

[13] Cf. § 28, p. [133].

drept constituție fundamentală a *Dasein*-ului, și anume *faptul-de-a-fi-în-lume*, decît atunci cînd vom porni de la înrădăcinarea în temporalitate a faptului-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere. Ceea ce trebuia făcut pentru început era să asigurăm unitatea structurală indestructibilă a acestui fenomen. În schimb, întrebarea privitoare la *temeiul posibilei unități* a acestei structuri *articulate* nu a apărut în prim-planul discuției. Vrînd să ferim fenomenul de tendințele de fragmentare care, dat fiind aerul lor firesc, sînt cu mult mai fatale, am interpretat în chip mai amănunțit acel mod al faptului-de-a-fi-în-lume care ne este cel mai apropiat la nivel cotidian, și anume ființa *preocupată* de ființarea-la-îndemînă intramundană. Acum, după ce *grija* însăși a fost delimitată ontologic și reașezată pe temeiul ei existențial care este temporalitatea, *preocuparea*, la rîndul ei, poate fi concepută *în chip explicit* pornind de la grijă, respectiv de la temporalitate.

Analiza temporalității preocupării se va opri pentru început la acel mod care este faptul-de-a-avea-de-a-face cu ființarea-la-îndemînă prin privirea-ambientală. Imediat după aceea, analiza va urmări posibilitatea existențial-temporală a modificării pe care o suportă preocuparea ghidată de privirea-ambientală atunci cînd ea devine o des-coperire care nu face „decît" să considere cu o privire „pură" ființarea intramundană, în felul în care acest lucru e făcut posibil de către cercetarea științifică. Interpretarea temporalității faptului-de-a-fi — în sfera preocupării, prin privirea-ambientală sau în manieră pur teoretică — în-preajma ființărilor *intramundane* la-îndemînă sau simplu-prezente arată totodată în ce fel aceeași temporalitate este de la bun început condiția posibilității faptului-de-a-fi-în-lume, în ea întemeindu-se în genere faptul-de-a-fi în-preajma ființării intra*mundane*. Analiza tematică a constituirii temporale a faptului-de-a-fi-în-lume ne pune în fața acestor întrebări: în ce fel este în genere posibil ceva precum lumea, în ce sens lumea *este*, ce anume și cum anume transcende ea, cum anume ființarea intramundană, ca una „independentă", se află în „strînsă dependență" de lumea care transcende? *Expunerea ontologică* a acestor întrebări nu constituie prin sine un răspuns. Cu toate acestea, ea realizează clarificarea necesară în prealabil a *acelor* structuri a căror considerare este cerută de însăși problema transcendenței. Interpretarea

[352] existențial-temporală a faptului-de-a-fi-în-lume va avea în vedere următoarele trei momente: a) temporalitatea preocupării ghidate de privirea-ambientală; b) sensul temporal al modificării pe care o suportă preocuparea ghidată de privirea-ambientală atunci cînd ea devine cunoaștere teoretică a ființării intramundane simplu-prezente; c) problema temporală a transcendenței lumii.

a) *Temporalitatea preocupării ghidate de privirea-ambientală*

Cum vom obține orientarea privirii noastre pentru a analiza temporalitatea preocupării? Faptul-de-a-fi-în-preajma „lumii" prin preocupare l-am numit îndeletnicire în lumea ambiantă și cu această lume[14]. Ca fenomene exemplare pentru faptul-de-a-fi-în-preajma am ales folosirea, mînuirea, producerea ființării-la-îndemînă și modurile deficiente și indiferente ale acestora, cu alte cuvinte am urmărit faptul-de-a-fi-în-preajma acelui ceva care ne este de trebuință la nivel cotidian[15]. Existența autentică a *Dasein*-ului se menține și ea în cîmpul unei astfel de preocupări — chiar dacă aceasta îi rămîne existenței autentice „indiferentă". Ființarea-la-îndemînă de care ne preocupăm nu este cauza preocupării, în așa fel încît aceasta să ia naștere abia pe temeiul influențelor venite dinspre ființarea intramundană. Faptul-de-a-fi-în-preajma ființării-la-îndemînă nu poate fi explicat ontic în termenii acestei ființări și, invers, nici ființarea-la-îndemînă nu poate fi derivată din faptul-de-a-fi-în-preajma. Și, iarăși, nici nu putem spune că preocuparea (ca fel de a fi ce este propriu *Dasein*-ului) și ființarea de care acesta se preocupă (în calitatea ei de ființare-la-îndemînă intramundană) sînt doar *simplu-prezente laolaltă*. Cu toate acestea, o „legătură" există între ele. Acel ceva cu care ne îndeletnicim aruncă o lumină, dacă este înțeles corect, asupra înseși îndeletnicirii pe care o pune în joc preocuparea. Și invers, ratarea structurii fenomenale a acelui ceva cu care ne îndeletnicim atrage după sine o necunoaștere a constituției existențiale a îndeletnicirii ca atare. Analiza ființării întîlnite în chip nemijlocit va avea desigur enorm de cîștigat

[14] Cf. § 15, p. [66] și urm.
[15] Cf. § 12, p. [56] și urm.

dacă nu va trece cu vederea caracterul specific de ustensil al acestei ființări. Însă mai trebuie să înțelegem încă un lucru, și anume că îndeletnicirea pe care o pune în joc preocuparea nu zăbovește nicicînd în-preajma unui ustensil izolat. Folosirea și mînuirea unui anume ustensil rămîn ca atare orientate către un complex ustensilic. Atunci cînd căutăm, de pildă, un ustensil care „s-a rătăcit", el nu este căutat numai printr-un „act" izolat care să-l vizeze exclusiv și primordial pe el, ci ansamblul ustensilic este în acest caz deja pre-des-coperit. De fiecare dată cînd „ne apucăm de lucru" și cînd „punem mîna să facem ceva", nu cădem pur și simplu din cer peste un ustensil izolat care să ne fi fost deja dat, ci pornim de la o lume a lucrării pe care vrem s-o facem, o lume deschisă de fiecare dată deja, pentru ca abia apoi să revenim la ustensilul de care avem nevoie.

Analiza îndeletnicirii, realizată în intenția de a determina lu- [353] crul cu care ne îndeletnicim, a primit astfel indicația de a nu orienta ființa care există în-preajma ființării de care ea se preocupă în direcția unui ustensil la-îndemînă izolat, ci în direcția ansamblului ustensilic. La acest fel de a concepe lucrul cu care ne îndeletnicim ne constrînge și meditația asupra caracterului distinct de ființă al ustensilului situat la-îndemînă, numit de noi *menire funcțională*[16]. Acest termen îl înțelegem ontologic. Cînd spunem că un ustensil își împlinește menirea funcțională pe parcursul unei operațiuni, prin aceasta nu constatăm ontic un fapt, ci indicăm felul de a fi al ființării-la-îndemînă. Caracterul relațional al menirii funcționale — relația dintre ustensil și operațiunea pe parcursul căreia el își împlinește menirea funcțională — ne arată că un ustensil *izolat* este, ontologic vorbind, o imposibilitate. Se poate întîmpla desigur ca doar un singur ustensil să ne fie la-îndemînă, iar celelalte să „lipsească". Însă prin acest fapt se face cunoscută apartenența ființării care ne este în acest moment la-îndemînă *la* o alta. Îndeletnicirea pe care o pune în joc preocuparea nu poate în genere face să fie întîlnită ființarea-la-îndemînă decît atunci cînd a înțeles deja ceva precum menirea funcțională pe care un ustensil și-o împlinește pe parcursul unei operațiuni. Faptul-de-a-fi-în-preaj-

---

[16] Cf. § 18, p. [83] și urm.

ma, ca unul ce des-coperă prin privirea-ambientală și pe care preocuparea îl pune în joc, este un fapt-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale), adică o proiectare prin înțelegere a menirii funcționale. *Dacă faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale) constituie structura existențială a preocupării, însă această preocupare, ca fapt-de-a-fi-în-preajma, aparține constituției esențiale a grijii și dacă aceasta, la rîndul ei, se întemeiază în temporalitate, atunci condiția existențială a posibilității faptului-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale) trebuie în mod necesar căutată într-unul din modurile de temporalizare a temporalității.*

Pînă și în cea mai simplă întrebuințare a unui ustensil este prezent faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale). Operațiunea pe parcursul căreia un ustensil este făcut să funcționeze astfel are caracterul lui „la-ce-anume"; ustensilul poate fi folosit sau este chiar folosit cu privire la acest „la-ce-anume". Înțelegerea lui „la-ce-anume", adică a operațiunii pe parcursul căreia un ustensil își realizează menirea funcțională, are structura temporală a expectativei. Numai în măsura în care se află în expectativa acelui „la-ce-anume", preocuparea poate reveni totodată la ustensilul ce își împlinește menirea funcțională. Faptul că operațiunea pe parcursul căreia un ustensil își împlinește menirea funcțională face obiectul *expectativei* și totodată că ustensilul ce își împlinește menirea funcțională este *păstrat* de către noi *în minte*, tocmai această expectativă și această păstrare-în-minte fac cu putință, în unitatea ei ecstatică, acea prezentizare specifică prin care ustensilul este mînuit.

Expectativa acelui „la-ce-anume" nu este o contemplare a „finalității" și nici așteptarea acelui moment cînd lucrarea ce trebuie produsă va fi gata. Ea nu are cîtuși de puțin caracterul de sesizare tematică. Însă nici faptul că ustensilul care își împlinește menirea funcțională este păstrat de noi în minte nu vrea să spună că ne fixăm tematic asupra lui. Tot astfel, îndeletnicirea mînuitoare nu se raportează numai la operațiunea pe parcursul căreia un ustensil își împlinește menirea funcțională sau numai la ustensilul care este făcut să funcționeze (potrivit menirii
[354] sale). Acest fapt-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale) se constituie, dimpotrivă, în unitatea păstrării-în-minte

care prezentizează, astfel încît o prezentizare ce evadează din această unitate face posibilă contopirea caracteristică a preocupării cu lumea ustensilelor sale. Atunci cînd ne ocupăm cu adevărat de ceva și ne dedicăm în întregime lui, noi nu ne aflăm nici doar în-preajma lucrării, nici în-preajma uneltei și nici în-preajma celor două „laolaltă". Faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale), întemeiat în temporalitate, a instituit deja unitatea relațiilor în care se „mișcă" preocuparea ghidată de privirea-ambientală.

Pentru temporalitate, care vine să constituie faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale), este esențială o *uitare* specifică. Pentru ca sinele, „pierdut" fiind în lumea ustensilelor, să se apuce „cu adevărat" de lucru și pentru ca să poată mînui ceva, el trebuie să se uite pe sine. Însă în măsura în care, în unitatea temporalizării preocupării, rolul conducător îl are de fiecare dată o *expectativă*, putința proprie de a fi a *Dasein*-ului care este prins în preocupare este cu toate acestea — după cum vom arăta — luată la rîndul ei în grijă.

Prezentizarea care, aflată în expectativă, păstrează totodată în minte vine să constituie familiaritatea potrivit căreia *Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, știe să se „descurce" în cuprinsul lumii ambiante ca spațiu public. Faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale) — (*Bewendenlassen*) — îl înțelegem existențial ca pe un fapt-de-a-lăsa-„să-fie" („*Sein*"-*lassen*)*. Pe temeiul lui, ființarea-la-îndemînă poate fi întîlnită de către privirea-ambientală *tocmai ca ființarea* care ea este. Temporalitatea preocupării o putem clarifica de aceea și mai mult dacă luăm seama la *acele* moduri ale faptului-de-a-face-ca-ceva-să-fie-întîlnit prin privirea-ambientală, caracterizate mai înainte[17] ca ieșire în evidență, caracter iritant și recalcitranță. Ustensilul aflat la-îndemînă nu este întîlnit în „adevăratul său în-sine" atunci cînd are loc o percepere tematică a lucrurilor, ci tocmai atunci cînd, în ne-ieșirea sa în evidență, el ne apa-

* Atunci cînd — uitînd de noi și absorbiți fiind, pe parcursul preocupării, într-o îndeletnicire — utilizăm („prezentizîndu-le") o seamă de ustensile, noi le facem să funcționeze potrivit menirii lor (*bewenden lassen*) și, atunci abia, noi le atestăm în ființa lor de „ființare-la-îndemînă", le lăsăm să fie (*sein lassen*) ca ustensile ce sînt.

[17] Cf. § 16, p. [72] și urm.

re în chip firesc, „obiectiv". Însă atunci cînd în întregul acestei ființări ceva iese în evidență, acest fapt face posibil ca ansamblul ustensilic să se impună și el ca atare. Dar cum trebuie să fie structurat existențial faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze pentru ca el să poată face să fie întîlnit ceva care iese în evidență? Întrebarea nu are în vedere acum ocaziile factice care ne atrag atenția către ceva care ne este deja dat, ci are în vedere sensul ontologic al posibilității ca atenția noastră să fie atrasă în acest fel.

Ceva care nu poate fi folosit, de pildă o unealtă care refuză să funcționeze într-o anumită situație, nu poate ieși în evidență pentru noi decît dacă, pe parcursul unei îndeletniciri, mînuim această unealtă. Nici cea mai pătrunzătoare și perseverentă „percepere" și „reprezentare" a lucrurilor nu ar putea vreoda-
[355] tă să des-copere ceva precum deteriorarea uneltei. Întrebuințarea trebuie să poată fi perturbată pentru ca lucrul care nu mai poate fi întrebuințat să fie întîlnit. Dar ce înseamnă oare aceasta din punct de vedere *ontologic*? Din pricina a ceea ce ulterior se arată a fi o deteriorare, prezentizarea care, aflată în expectativă, păstrează totodată în minte este oprită din contopîrea ei cu relațiile de ordinul menirii funcționale. Prezentizarea, aflată deopotrivă de originar în expectativa acelui „la-ce-anume", este ferm menținută în-preajma ustensilului folosit, astfel încît, acum abia, acel „la-ce-anume" și „pentru-a" sînt întîlnite în chip explicit. Tot așa, prezentizarea însăși nu poate totuși întîlni un lucru care e impropriu pentru ceva decît în măsura în care ea se mișcă deja în orizontul expectativei și păstrării-în-minte a acelui ceva care își împlinește menirea funcțională pe parcursul unei operațiuni. Cînd spunem că prezentizarea e „oprită", aceasta înseamnă: deși prinsă în unitate cu expectativa și păstrarea-în-minte, ea se transpune în și mai mare măsură în ea însăși, făcînd astfel cu putință „revizia", verificarea și apoi înlăturarea defecțiunii. Dacă îndeletnicirea de ordinul preocupării ar fi doar o succesiune de „trăiri" ce se derulează „în timp", fie acestea oricît de intim „asociate", ar fi atunci imposibil, ontologic vorbind, ca ustensilul care a ieșit în evidență și care nu poate fi utilizat să fie întîlnit. Faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale), ca unul ce face întotdeauna accesibil, printr-o îndeletnicire anume, complexele de ustensile, trebuie să-și aibă

temeiul în unitatea ecstatică a prezentizării care, aflată în expectativă, păstrează totodată în minte.

Dar cum este posibilă „constatarea" că ceva lipsește, în speță că o ființare nu se află la-îndemînă și nu numai că, aflîndu-se la-îndemînă, ea nu poate fi întrebuințată? Ființarea care nu se află la-îndemînă este des-coperită cu ajutorul privirii-ambientale prin faptul că această ființare *ne lipsește*. Faptul că ceva ne lipsește e cel care fundează „constatarea" că ceva nu este simplu-prezent și ambele își au propriile lor premise existențiale. Faptul că ceva ne lipsește nu este nicidecum o non-prezentizare, ci un mod deficient al prezentului, în sensul neprezentizării unui lucru care este așteptat, în speță al unuia care pînă atunci a fost mereu disponibil. Dacă faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale) nu s-ar afla „de la începutul începutului", prin privirea-ambientală, *în expectativa* unei ființări de care se preocupă și dacă expectativa nu s-ar temporaliza *în unitate cu* o prezentizare, atunci *Dasein*-ul n-ar putea nicicînd „afla" că ceva lipsește.

Invers privind lucrurile, posibilitatea de *a fi surprins* de ceva se întemeiază în faptul că prezentizarea *aflată în expectativa* unei ființări-la-îndemînă *nu se află simultan în expectativa* alteia, care ar avea cu cea dintîi o posibilă legătură de ordinul menirii funcționale. Faptul că prezentizarea, aflată în starea de pierdere, nu se mai află în expectativă deschide, acum pentru prima oară, spațiul-de-joc al unui „orizont" în cuprinsul căruia se poate ivi pe neașteptate ceva surprinzător pentru *Dasein*.

Tot ceea ce îndeletnicirea de ordinul preocupării nu poate produce sau procura, sau deopotrivă nu poate evita, nu poate ține la distanță sau de care nu se poate feri se dezvăluie în insurmontabilitatea sa. Preocuparea nu poate decît să se resemneze în acest caz. Însă această resemnare este un mod cu totul speci- **[356]** fic al faptului-de-a-face-ca-ceva-să-fie-întîlnit prin privirea-ambientală. Pe temeiul acestei des-coperiri, preocuparea poate experimenta ceva ce o incomodează, o deranjează, o împiedică și o pune în pericol și în genere ceva ce îi opune rezistență. Structura temporală a resemnării rezidă într-o *ne-păstrare-în-minte* care, aflîndu-se în expectativă, prezentizează. Prezentizarea aflată în expectativă nu se bizuie, de pildă, „pe" ceea ce, deși disponibil, este impropriu pentru a face ceva. A nu te bizui pe ceva este

un mod de a lua în calcul lucrul pe care *nu* poți pune bază. Acest lucru nu este uitat, ci este păstrat-în-minte astfel încît el rămîne la-îndemînă tocmai *în această impropriețate a sa*. O astfel de ființare-la-îndemînă aparține fondului cotidian al lumii ambiante deschise în chip factic.

Numai în măsura în care, pe baza temporalității ecstatice a preocupării, este des-coperit ceva ce opune rezistență, *Dasein*-ul factic se poate înțelege pe sine așa cum este el abandonat unei „lumi" al cărei stăpîn nu devine niciodată. Chiar și atunci cînd preocuparea se limitează la ceea ce este stringent în necesarul cotidian, ea nu este totuși o pură prezentizare, ci ia naștere dintr-o păstrare-în-minte aflată în expectativă, pe temeiul căreia — dacă nu cumva el însuși este acest „temei" — *Dasein*-ul există într-o lume. De aceea, chiar și într-o „lume" care îi este străină, *Dasein*-ul care există în chip factic știe să se descurce dintotdeauna într-un fel sau altul.

Faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale) pe care îl pune în joc preocuparea și care e fundat în temporalitate reprezintă o înțelegere încă întru totul pre-ontologică, netematică, a menirii funcționale și a calității-de-a-fi-la-îndemînă. Vom arăta în cele ce urmează în ce măsură tot temporalitatea este cea care, pînă la urmă, fundează și înțelegerea acestor determinări de ființă ca atare. Dar mai înainte e cazul ca temporalitatea faptului-de-a-fi-în-lume să fie și mai concret dovedită. Vom urmări pentru aceasta cum anume, din preocuparea de ființarea-la-îndemînă, ghidată de privirea-ambientală, „ia naștere" raportarea teoretică la „lume". Des-coperirea ființării intramundane, fie că e vorba de cea ghidată de privirea-ambientală, fie de cea teoretică, este fundată în faptul-de-a-fi-în-lume. Interpretarea existențial-temporală a acestor două tipuri de des-coperire pregătește caracterizarea temporală a acestei constituții fundamentale a *Dasein*-ului.

b) *Sensul temporal al modificării pe care o suportă preocuparea ghidată de privirea-ambientală atunci cînd ea devine o des-coperire teoretică a ființării-simplu-prezente intramundane*

Atunci cînd, urmînd cursul analizelor *existențial-ontologice*, ne întrebăm cum anume „ia naștere" des-coperirea *teoretică* din

preocuparea *ghidată de privirea-ambientală*, se înțelege de la sine că nu sînt problematizate istoria *ontică* și dezvoltarea *ontică* a [357] științei, condițiile factice care au dus la nașterea ei și finalitățile ei imediate. Aflați în căutarea *genezei ontologice* a comportamentului de ordin teoretic, ne întrebăm: care sînt condițiile, necesare existențial și aflate în constituția de ființă a *Dasein*-ului, pentru ca *Dasein*-ul să poată exista în modul cercetării științifice? Această interogare vizează un *concept existențial al științei*. Deosebit de acesta este conceptul „logic", cel care înțelege știința prin recurs la rezultatele ei și o definește ca un „ansamblu de propoziții adevărate, adică valide, între care există un raport de întemeiere". Conceptul existențial înțelege știința ca mod al existenței și, astfel, ca mod al faptului-de-a-fi-în-lume prin care ființarea, respectiv ființa, este des-coperită, respectiv deschisă și făcută accesibilă. O interpretare existențială întru totul satisfăcătoare a științei nu va putea fi totuși realizată decît atunci cînd *sensul ființei și „legătura" dintre ființă și adevăr*[18] vor fi fost *elucidate* pornind de la temporalitatea existenței. Reflecțiile ce urmează pregătesc înțelegerea *acestei problematici centrale*, urmînd ca abia în interiorul acesteia să fie dezvoltată ideea de fenomenologie, care trebuie deosebită de pre-conceptul[19] de fenomenologie, așa cum a fost el indicat în introducere.

Corespunzător cu treapta pe care a atins-o acum cercetarea noastră, interpretarea comportamentului de ordin teoretic va cunoaște o nouă limitare. Ne vom limita așadar în cercetarea noastră la conversia preocupării de ființarea-la-îndemînă, una ghidată de privirea-ambientală, într-o cercetare a ființării-símplu-prezente ce poate fi aflată în interiorul lumii, și o vom face cu unica intenție de a pătrunde pînă la constituirea temporală a faptului-de-a-fi-în-lume în genere.

Conversia mînuirii, a folosirii „practice" și a altor comportamente asemănătoare într-o cercetare „teoretică" este formulată în mod obișnuit astfel: ca să putem privi strict considerativ o ființare este nevoie ca preocuparea să *se abțină* de la orice mînuire. Elementul hotărîtor în „nașterea" comportamentului teoretic ar fi atunci *dispariția* activității practice. Astfel, dacă se ia

---

[18] Cf. § 44, p. [212] și urm.
[19] Cf. § 7, p. [27] și urm.

ca punct de plecare preocuparea „practică", considerîndu-se că ea este felul de a fi primordial și predominant al *Dasein*-ului factic, atunci „teoria" își datorează posibilitatea ei ontologică tocmai *lipsei* activității practice, adică unei *privațiuni*. Numai că suspendarea unei mînuiri specifice în cuprinsul îndeletnicirii de ordinul preocupării nu lasă pur și simplu în urma sa, ca pe un rest, privirea-ambientală ce ghidează această mînuire. Dimpotrivă, preocuparea se transpune acum în chip expres într-o
[358] simplă-privire-de-jur-împrejur. Însă prin aceasta nu s-a ajuns încă nicidecum la atitudinea „teoretică", proprie științei. Dimpotrivă, zăbovirea în-preajma a ceva, care a fost suspendată o dată cu mînuirea, poate primi acum caracterul unei priviri-ambientale mai intense, care are forma unei „revizii" și examinări a rezultatului obținut, sau a unei priviri de ansamblu asupra „activității ce tocmai a încetat". A te abține de la folosirea ustensilului nu înseamnă încă „teorie", cu atît mai mult cu cît privirea-ambientală care zăbovește și „contemplă" rămîne lipită pe de-a-ntregul de ustensilul aflat la-îndemînă în spațiul preocupării. Îndeletnicirea „practică" are *propriile* sale moduri de zăbovire. Iar așa cum activității practice îi este proprie o privire („teorie") specifică, tot așa cercetarea teoretică nu e lipsită de propria ei activitate practică. Descifrarea parametrilor care rezultă în urma unui experiment necesită adesea un dispozitiv „tehnic" complicat pentru ordonarea experiențelor. Observația prin microscop este dependentă de producerea „preparatelor". Săpăturile arheologice, care vin înaintea interpretării „obiectelor descoperite", presupun cele mai ingrate operații manuale. Însă și atunci cînd elaborăm în chipul cel mai „abstract" problemele și cînd fixăm rezultatele, mînuim, de pildă, creionul. Oricît de „neinteresante" și „de la sine înțelese" ar fi asemenea componente ale cercetării științifice, ontologic ele nu sînt nicidecum indiferente. Trimiterea explicită la faptul că acest comportament științific, ca mod al faptului-de-a-fi-în-lume, nu este doar „activitate pur spirituală" poate să pară pedantă și de prisos. Așa ar fi, desigur, dacă nu cumva tocmai această banalitate nu ar arăta în mod clar că nu e cîtuși de puțin limpede pe unde anume trece granița ontologică ce desparte comportamentul „teoretic" de cel „ateoretic".

Ni se va atrage însă atenția că, în cîmpul științei, orice mînuire stă numai în serviciul purei observații, al cercetării me-

nite să des-copere și să deschidă „lucrurile însele". „Vederea", luată în sensul cel mai larg, reglează toate „activitățile" și deține o preeminență. „Oricare ar fi modul și oricare ar fi mijloacele prin care o cunoaștere se raportează la obiecte, totuși acel mod prin care ea se raportează la ele nemijlocit *și spre care tinde orice gîndire ca mijloc* (subl. autorului) este *intuiția.*"[20] Ideea de *intuitus* călăuzește, de la începuturile ontologiei grecești și pînă azi, orice interpretare a cunoașterii, indiferent dacă acest *intuitus* poate sau nu să fie atins în chip factic. În conformitate cu preeminența „vederii", evidențierea genezei existențiale a științei trebuie să înceapă prin caracterizarea *privirii-ambientale*, cea care ghidează preocuparea „practică".

Privirea-ambientală se mișcă în cuprinsul relațiilor de ordinul menirii funcționale din complexul ustensilic aflat la-îndemînă. La rîndul ei, ea însăși stă sub călăuzirea unei priviri-de-ansamblu, mai mult sau mai puțin explicite, asupra ansamblului ustensilic care este propriu fiecărei lumi de ustensile și lumii ambiante publice ce aparține acesteia. Privirea-de-ansamblu nu vine doar ulterior să pună laolaltă ființările-simplu-prezente. Esențială în această privire-de-ansamblu este înțelegerea primordială a totalității de meniri funcționale în cuprinsul căreia preocuparea factică își are de fiecare dată punctul de plecare. Privirea-de-ansamblu, ce vine să lumineze preocuparea, își primește la rîndul ei „lumina" pornind de la putința-de-a-fi a *Dasein*-ului, cea *în-vederea căreia* preocuparea există ca grijă. Prin folosirea și mînuirea dintr-un moment sau altul, privirea-ambientală a preocupării, „călăuzită de privirea-de-ansamblu", îi *aduce Dasein*-ului *aproape*, făcînd-o înțeleasă, ființarea-la-îndemînă, și aceasta prin explicitarea a ceea ce a fost privit astfel. Aducerea-în-apropiere specifică, realizată prin privirea-ambientală și prin înțelegere, a ființării de care ne preocupăm, o numim *cumpănire*. Schema sa specifică este de genul „dacă... atunci": dacă, de pildă, avem de produs, de luat în folosință sau de păstrat un lucru sau altul, atunci avem nevoie de cutare sau cutare mijloace, căi, circumstanțe, ocazii. Cumpănirea atentă, ghidată de privirea-ambientală, vine să lumineze situația factică din- [359]

[20] Kant, *Critica rațiunii pure*, B p. 33.

tr-un moment sau altul a *Dasein*-ului în cuprinsul lumii ambiante de care acesta se preocupă. Așadar, ea nu face niciodată doar să „constate" simpla-prezență a unei ființări, respectiv proprietățile ei. Cumpănirea atentă se poate realiza și fără ca ființarea ce a fost adusă în apropiere de către privirea-ambientală să fie ea însăși la-îndemînă, așa încît să poată fi atinsă și apucată sau să ajungă prezentă în sfera imediată a privirii. Aducerea-în-apropiere a lumii ambiante prin cumpănirea atentă ghidată de privirea-ambientală are sensul existențial al uneî *prezentificări*. Căci a face prezent prin simpla aducere-în-minte este doar un mod al prezentificării. Prin aducerea-în-minte, cumpănirea vizează în mod direct acea ființare de care avem nevoie și care nu ne este la-îndemînă. Privirea-ambientală ce ia forma simplei aduceri-în-minte nu se raportează la „simple reprezentări".

Însă prezentificarea prin privirea-ambientală este un fenomen derivat, și aceasta în mai multe sensuri. În primul rînd, ea aparține de fiecare dată unei unități ecstatice depline a temporalității. Ea se întemeiază într-o *păstrare-în-minte* a complexului ustensilic de care *Dasein*-ul se preocupă, acesta fiind astfel în *expectativa* unei posibilități. Ceea ce a fost deja deschis și făcut accesibil prin păstrarea-în-minte aflată în expectativă este adus aproape și făcut înțeles de către prezentificarea atent-cumpănitoare, respectiv de facerea-prezentă-prin-simpla-aducere-în-minte. Însă pentru ca atenta cumpănire să se poată mișca conform schemei „dacă... atunci", trebuie ca preocuparea să fi înțeles deja, „grație privirii-de-ansamblu", un anumit complex de meniri funcționale. Ceea ce este abordat printr-un „dacă" trebuie să fie deja înțeles *ca fiind cutare sau cutare lucru*. Pentru aceasta nu e neapărat nevoie ca înțelegerea ustensilului să fie exprimată printr-o predicație. Schema „ceva ca ceva" o aflăm deja prefigurată în structura înțelegerii antepredicative. Structura de „ca" are ca temei ontologic temporalitatea înțelegerii. Numai în măsura în care *Dasein*-ul — aflat în expectativa unei posibi-
[360] lități, adică, în acest caz, a unui „la-ce-anume" — revine la un „la-aceasta-anume", ceea ce înseamnă că el păstrează în minte o ființare-la-îndemînă, numai atunci se poate întîmpla *invers*, și anume ca prezentizarea ce aparține acestei păstrări-în-minte prin expectativă — luînd ca punct de plecare tocmai această

ființare păstrată în minte — *să aducă această ființare aproape în chip expres și să o înțeleagă* tocmai în starea sa de trimitere către un „la-ce-anume"*. Cumpănirea atentă care împlinește aducerea-în-apropiere trebuie să se adapteze la schema potrivit căreia este prezentificat felul de a fi al lucrului care trebuie adus în apropiere. Prin cumpănirea atentă, caracterul de menire funcțională al ființării-la-îndemînă nu este acum pentru prima dată des-coperit, ci el este adus în apropiere numai în așa fel încît, prin această cumpănire, *operațiunea* pe parcursul căreia un *ustensil* își împlinește menirea funcțională să devină vizibilă *ca* această operațiune anume pentru privirea-ambientală.

Înrădăcinarea prezentului în viitor și în trecutul esențial este condiția existențial-temporală a posibilității ca tot ceea ce a fost proiectat prin înțelegere — la nivelul înțelegerii pe care o deține privirea-ambientală — să poată fi adus în apropiere printr-o prezentizare, și aceasta în așa fel încît prezentul să intre în adecvare cu ceea ce este întîlnit în orizontul păstrării-în-minte aflate în expectativă, adică să trebuiască să îl expliciteze în conformitate cu schema structurii de „ca". Prin aceasta am răspuns la întrebarea pusă mai devreme, aceea dacă structura de „ca" stă într-o legătură existențial-ontologică cu fenomenul proiectului[21]. *„Ca"-ul, ca și înțelegerea și explicitarea în genere, își are temeiul în unitatea de orizonturi ecstatice a temporalității.* Cînd vom face analiza fundamentală a ființei, și anume în contextul interpretării lui „este", care, în calitatea sa de copulă, dă „expresie" desemnării lui „ceva *ca* ceva", va trebui să ne luăm din nou ca temă fenomenul lui „ca" și să delimităm existențial conceptul de „schemă".

Cu ce va contribui totuși caracterizarea temporală a cumpănirii ghidate de privirea-ambientală și a schemelor ei cînd va trebui să dăm un răspuns acelei întrebări rămase deocamdată

---

* Reamintim că „la-ce-anume" (*das Wozu*) și „la-aceasta-anume" (*das Dazu*) au în vedere finalitatea folosirii unui lucru-ustensil. Eu actualizez „la-ce-anume"-le unui ciocan, de pildă (care este operațiunea de a ciocăni), atunci cînd iau ciocanul și bat un cui. Tocmai „bătutul unui cui" este *Dazu*-ul ciocanului: „la-aceasta-anume" este el folosit. Heidegger spune aici că prin prezentizare noi scoatem ustensilele din rezervorul de funcții ustensilice pe care le păstrăm în minte, în speță din *Wozu*-urile ustensilelor ca tot atîtea posibilități ale folosirii lor, și le aducem în prezentul *Dazu*-ului lor.

[21] Cf. § 32, p. [151].

în suspensie, în speță întrebării privitoare la geneza comportamentului teoretic? Ei bine, caracterizarea amintită face exact atît cît trebuie ca să lămurească o situație întîlnită la nivelul *Dasein*-ului, și anume conversia preocupării ghidate de privirea-ambientală într-o des-coperire de ordin teoretic. Analiza acestei conversii înseși putem foarte bine să încercăm să o facem luînd drept fir călăuzitor un enunț elementar pe care-l pune în joc cumpănirea ghidată de privirea-ambientală, în toate modificările ei posibile.

Atunci cînd, ghidați fiind de privirea-ambientală, folosim o unealtă, putem spune foarte bine: ciocanul este „prea greu" (sau „prea ușor"). Chiar și propoziția „ciocanul este greu" poate da expresie unei cumpăniri de ordinul preocupării și ea poate însemna: ciocanul nu este ușor, adică cere forță pentru a-l întrebuința, el îngreunează mînuirea. Însă această propoziție mai *poate* să spună și următorul lucru: ființarea de față, pe care o
[361] cunoaștem deja prin privirea-ambientală ca fiind un ciocan, are o anumită greutate, adică „proprietatea" de a fi grea: ea exercită o apăsare pe suprafața pe care stă: îndepărtînd această suprafață, ea cade. Atunci cînd vorbim înțelegînd lucrurile în felul acesta, noi nu ne mai situăm în orizontul păstrării-în-minte prin expectativă a unui ansamblu ustensilic și a relațiilor de ordinul menirii funcționale pe care el le implică. Pentru a putea spune așa ceva, e nevoie de o privire care să se îndrepte către ceea ce este propriu ca atare unei ființări „avînd o anumită masă". Ceea ce privirea noastră a surprins de astă dată nu este propriu ciocanului ca ustensil, ci ca lucru corporal, supus legii gravitației. A vorbi, ghidați fiind de privirea-ambientală, despre „prea greu" sau „prea ușor" nu mai are acum nici un „sens", ceea ce înseamnă că ființarea întîlnită acum nu oferă în sine însăși nimic în raport cu care ea să poată fi „aflată" ca fiind prea grea sau prea ușoară.

Dar cum se face că, vorbind în maniera aceasta diferită, acel ceva despre care se vorbește, în speță ciocanul cel greu, ni se arată în alt fel? Aceasta nu se întîmplă fiindcă în chip voit ne ținem la distanță de orice mînuire, dar nici doar fiindcă facem abstracție de caracterul de ustensil al acestei ființări, ci fiindcă privim „într-un fel nou" ființarea-la-îndemînă întîlnită, și anume ca pe o ființare-simplu-prezentă. *Înțelegerea ființei*, cea care călău-

zește îndeletnicirea (de ordinul preocupării) cu ființarea intramundană, *a suferit o conversie.* Însă se constituie deja un comportament științific doar prin faptul că noi, în loc să cumpănim, ghidați de privirea-ambientală, asupra ființării-la-îndemînă, o „concepem" pe aceasta drept ființare-simplu-prezentă? Mai mult decît atît, ființarea-la-îndemînă poate la rîndul ei să fie luată ca temă pentru cercetarea și determinarea de ordin științific, ca de pildă atunci cînd cercetăm lumea ambiantă, mediul, în contextul unei biografii istorice. Complexul ustensilic aflat cotidian la-îndemînă, nașterea sa istorică, exploatarea lui, rolul său factic pentru *Dasein*, toate acestea constituie obiectul științei economice. Ființarea-la-îndemînă nu are nevoie să-și piardă caracterul său de ustensil pentru a putea deveni „obiect" al unei științe. Modificarea înțelegerii ființei pare a nu fi în chip necesar constitutivă pentru geneza raportării teoretice „la lucruri". Desigur, așa și este, cu condiția ca această „modificare" să însemne: schimbarea felului de a fi al ființării de față, așa cum este el înțeles prin înțelegere.

Pentru a face o primă caracterizare a felului în care comportamentul teoretic ia naștere din privirea-ambientală, am luat ca bază unul dintre modurile teoretice de sesizare a ființării intramundane — și anume ca natură fizică —, în cazul căruia modificarea înțelegerii ființei echivalează cu o conversie. În enunțul „fizical" „ciocanul este greu", nu este *trecut cu vederea* doar caracterul de ustensil al ființării întîlnite aici, ci, o dată cu el, și acel ceva care aparține oricărui ustensil aflat la-îndemînă: locul său. Acesta devine indiferent. Ceea ce nu înseamnă că ființarea-simplu-prezentă își pierde în genere „poziția pe care o ocupă [362]
în spațiu". Locul devine o situare-în-timp-și-spațiu, un „punct din univers" ce nu se distinge prin nimic de un altul. Aceasta nu înseamnă numai că varietatea de locuri pe care poate să le ocupe un ustensil aflat la-îndemînă — o varietate prinsă între marginile lumii ambiante — se transformă pur și simplu într-o pură varietate a situărilor, ci și că ființarea din lumea ambiantă este acum *dez-mărginită.** Suma totală a ființărilor-simplu-prezente devine acum temă.

---

*„Dez-mărginirea de care vorbește Heidegger aici este consecința finală a comportamentului teoretic care transformă imperiul ustensilelor într-o colecție indiferentă

Din modificarea înțelegerii ființei face parte, în cazul de față, o dez-mărginire a lumii ambiante. Pe firul înțelegerii care devine acum călăuzitoare — și anume înțelegerea ființei în sensul calității-de-a-fi-simplă-prezență — dez-mărginirea survenită devine totodată o circumscriere a „regiunii" ființării-simplu-prezente. Cu cît ființa ființării ce trebuie cercetată este mai adecvat înțeleasă prin acea înțelegere a ființei care a devenit acum călăuzitoare și cu cît întregul ființării, în calitatea sa de domeniu de lucruri posibil al unei științe, este astfel mai bine articulat în determinațiile sale fundamentale, cu atît mai sigură devine perspectiva dintr-un moment sau altul a interogării metodologice.

Exemplul clasic pentru dezvoltarea istorică a unei științe, însă deopotrivă pentru geneza ei ontologică, este nașterea fizicii matematice. Elementul hotărîtor în formarea ei nu este nici mai marea considerație de care se bucură observația „faptelor", nici „aplicarea" matematicii în determinarea proceselor din natură — ci *proiectul matematic al naturii înseși*. Acest proiect des-coperă în prealabil o ființare-simplu-prezentă permanentă (materia) și deschide orizontul unei perspective cu rol călăuzitor asupra momentelor constitutive, determinabile cantitativ (mișcare, forță, loc și timp), ale acestei ființări. Abia „în lumina" unei naturi astfel proiectate poate fi aflat ceva precum un „fapt", el putînd fi instituit ca punct de plecare al unui experiment care să fie delimitat regulativ pornind de la respectivul proiect. „Întemeierea" acestei „științe bazate pe fapte" a devenit posibilă doar în măsura în care cercetătorii au înțeles că nu pot exista în principiu „simple fapte". Mai mult decît atît, în proiectul matematic al naturii, nu matematicul ca atare este în chip primordial elementul hotărîtor, ci faptul că el *deschide un apriori*. Tot astfel, caracterul paradigmatic al științei matematice nu constă într-o exactitate și obligativitate specifice care să se impună „ori-

---

de obiecte dotate cu proprietăți fizice. Ustensilul devenit obiect (ciocanul, de pildă, care, *teoretic* vorbind, este un simplu „obiect greu") nu își pierde astfel numai menirea sa funcțională, ci, o dată cu ea, și spațialitatea lui caracteristică, „locul lui" în complexul ustensilic. Granițele care despărțeau ființarea-la-îndemînă de ființarea-simplu-prezentă dispar și, în felul acesta, regiunea ustensilelor își pierde identitatea, este „dez-mărginită" (*ent-schränkt*), dispărînd în oceanul fără de hotare al „obiectelor fizice" considerate ca simple „puncte" într-un univers omogen și infinit.

cui", ci în faptul că, în cuprinsul ei, ființarea tematică este des-coperită *în unicul fel* în care o ființare poate fi des-coperită: prin proiectul prealabil al constituției sale de ființă. O dată cu elaborarea conceptelor fundamentale ale acelei înțelegeri a ființei care a devenit acum călăuzitoare se determină și orientarea metodelor, structura aparatului conceptual, posibilitatea specifică a adevărului și certitudinii, tipul de întemeiere și de demonstrație, modul de obligativitate și felul de comunicare. Aceste [363] momente, în întregul lor, constituie conceptul existențial deplin al științei.

Proiectul științific al ființării întîlnite de fiecare dată deja într-un fel sau altul ne ajută să înțelegem în chip explicit felul ei de a fi, devenind astfel manifeste căile posibile către o pură des-coperire a ființării intramundane. Întregul acestei proiectări — din care fac parte articularea înțelegerii ființei, circumscrierea, călăuzită de aceasta, a domeniului de lucruri și prefigurarea aparatului conceptual adecvat ființării — îl numim *tematizare*. Ea are ca scop o eliberare a ființării pe care o întîlnim intramundan, în așa fel încît aceasta să poată de-acum „să se arunce în întîmpinarea"* unei pure des-coperiri, adică să poată deveni obiect. Tematizarea obiectivizează. Nu ea este cea care, acum mai întîi, „pune" ființarea, ci ea o eliberează în așa fel încît aceasta ajunge să poată fi investigată și determinată „obiectiv". Ființa aflată în-preajma ființării-simplu-prezente intramundane și care obiectivizează are caracterul unei *prezentificări aparte*[22]. Această prezentificare se deosebește de prezentul privirii-ambientale mai cu seamă prin faptul că des-coperirea ce este pro-

---

* Heidegger „traduce" aici pur și simplu, prin *entgegenwerfen*, verbul latin *obiaceo* („a arunca în fața, înaintea, în întîmpinarea cuiva"), al cărui participiu trecut *obiectum* a dat naștere, prin substantivizare, lui „obiect" („ceea ce, aruncat fiind, stă în fața noastră").

[22] Teza potrivit căreia orice cunoaștere tinde să ajungă la „intuiție" are, din punct de vedere temporal, următorul sens: orice cunoaștere este prezentizare. Nu vom decide aici dacă orice știință sau chiar orice cunoaștere filozofică are ca scop o prezentizare. — Husserl, pentru a caracteriza percepția sensibilă, folosește termenul „prezentizare". Cf. *Logische Untersuchungen*, ediția I (1901), vol. 2, pp. 588 și 620. Analiza *intențională* a percepției și a intuiției în genere conducea în chip necesar la această caracterizare „temporală" a fenomenului. Faptul că intenționalitatea „conștiinței" *se întemeiază* în temporalitatea ecstatică a *Dasein*-ului și cum anume se întemeiază ea va fi arătat în secțiunea următoare.

prie științei în discuție are ca unic obiect al expectativei sale starea de des-coperire a ființării-simplu-prezente. Această expectativă a stării de des-coperire se întemeiază existențiel într-o stare de hotărîre a *Dasein*-ului, prin care acesta se proiectează pe sine către putința de a fi în „adevăr". Acest proiect este posibil deoarece faptul-de-a-fi-în-adevăr constituie o determinație a existenței *Dasein*-ului. Felul în care știința își află originea în existența autentică nu va trebui urmărit aici mai în amănunt. Trebuie numai să înțelegem că tematizarea ființării intramundane are ca premisă constituția fundamentală a *Dasein*-ului, adică faptul-de-a-fi-în-lume, și trebuie să înțelegem de asemenea cum anume se petrece acest lucru.

Pentru ca tematizarea ființării-simplu-prezente (adică proiectul științific al naturii) să fie posibilă, *trebuie ca D a s e i n-ul să transceandă* ființarea tematizată. Transcendența nu se realizează ca obiectivizare, ci aceasta din urmă o presupune pe cea dintîi.
[364] Însă dacă tematizarea ființării-simplu-prezente intramundane reprezintă o conversie a preocupării care des-coperă prin intermediul privirii-ambientale, atunci trebuie ca la baza ființei „practice" aflate în-preajma ființării-la-îndemînă să stea deja o transcendență a *Dasein*-ului.

Iar dacă tematizarea modifică și articulează înțelegerea ființei, atunci trebuie ca ființarea care tematizează, în speță *Dasein*-ul, în măsura în care există, să înțeleagă în prealabil ceva precum ființa. Înțelegerea ființei poate rămîne una neutră. Calitatea-de-a-fi-la-îndemînă și calitatea-de-a-fi-simplă-prezență nu ajung încă în acest caz să fie deosebite și cu atît mai puțin să fie concepute ontologic. Însă pentru ca *Dasein*-ul să poată avea de-a face cu un complex ustensilic, el trebuie să înțeleagă, chiar și în chip netematic, ceva precum menirea funcțională, cu alte cuvinte *lui trebuie să-i fie deschisă o lume.* Ea este deschisă o dată cu existența factică a *Dasein*-ului, dacă e adevărat că această ființare există, prin esența sa, ca fapt-de-a-fi-în-lume. Iar dacă, în cele din urmă, ființa *Dasein*-ului se întemeiază în temporalitate, atunci aceasta este cea care trebuie să facă posibil faptul-de-a-fi-în-lume și astfel transcendența *Dasein*-ului care, la rîndul ei, devine suportul faptului-de-a-fi-în-preajma ființării intramundane, indiferent dacă acesta este teoretic sau practic.

c) *Problema temporală a transcendenței lumii*

Înțelegerea pe care o implică preocuparea ghidată de privirea-ambientală, ca înțelegere a unei totalități de meniri funcționale, își are temeiul într-o înțelegere prealabilă a relațiilor de tipul „pentru-a", „la-ce-anume", „la-aceasta-anume", „în-vederea". Complexul acestor relații a fost evidențiat mai înainte[23] ca semnificativitate. Unitatea acesteia constituie ceea ce numim lume. Se ridică întrebarea: cum ceva precum lumea este ontologic posibil în unitatea sa cu *Dasein*-ul? În ce mod trebuie *să fie* lumea pentru ca *Dasein*-ul să poată exista ca fapt-de-a-fi-în-lume?

Dasein-ul există în-vederea unei putințe-de-a-fi a lui însuși. În măsura în care există, el este aruncat, și, aruncat fiind, el este remis ființării de care are nevoie *pentru* a putea să fie așa cum este, și anume *în-vederea* lui însuși. *Dasein*-ul, în măsura în care există factic, se înțelege pe sine în interiorul acestei conexiuni dintre „a-fi-în-vederea-lui-însuși" și un „pentru-a" dintr-un moment sau altul. Acest *„ceva-în-interiorul-căruia" Dasein*-ul care există *se* înțelege pe sine *este* „prezent-aici" o dată cu existența sa factică. Acest „ceva-în-interiorul-căruia", pe care îl presupune înțelegerea de sine primordială, are felul de a fi al *Dasein*-ului. Existînd, *Dasein*-ul *este* lumea sa.

Ființa *Dasein*-ului am determinat-o ca grijă. Sensul ontologic al acesteia este temporalitatea. S-a arătat deja că temporalitatea constituie starea de deschidere a locului-de-deschidere și, de **[365]**
asemenea, s-a arătat felul în care are loc această constituire. În starea de deschidere a locului-de-deschidere are loc totodată și deschiderea lumii. Unitatea semnificativității, ceea ce înseamnă constituția ontologică a lumii, trebuie atunci să se întemeieze, tot astfel, în temporalitate. *Condiția existențial-temporală a posibilității lumii constă în aceea că temporalitatea, ca unitate ecstatică, are ceva precum un orizont*. Ecstazele nu sînt simple răpiri către... Dimpotrivă, ecstazei îi aparține un „încotro" al răpirii. Acest „încotro" al ecstazei îl numim schemă de orizont. Orizontul ecstatic este diferit în fiecare dintre cele trei ecstaze. Schema prin care *Dasein*-ul, *orientat către viitor*, în chip autentic sau neautentic, vine către sine este *faptul-de-a-fi-în-vederea sa*. Schema prin care

[23] Cf. § 18, p. [87] și urm.

Dasein-ul, ca unul aruncat, își este deschis lui însuși prin situarea afectivă, o concepem ca *acel ceva în fața căruia Dasein*-ul a fost aruncat, în speță ca acel ceva în seama căruia are loc abandonarea sa. Ea caracterizează structura de orizont a *trecutului esențial*. Existînd în-vederea sa și abandonat lui însuși ca unul ce este aruncat, *Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-în-preajma a ceva, este totodată prezentificator. Schema de orizont a *prezentului* este determinată de un *„pentru-a"*.

Unitatea schemelor de orizont ale viitorului, trecutului esențial și prezentului se întemeiază în unitatea ecstatică a temporalității. Orizontul întregii temporalități determină acel ceva *în direcția căruia* ființarea factic existentă este prin esența ei *deschisă*. O dată cu faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere (înțeles la nivel factic), în orizontul viitorului este proiectată de fiecare dată o putință-de-a-fi dintr-un moment sau altul, în orizontul trecutului esențial este deschis „faptul-de-a-sălășlui-deja", iar în orizontul prezentului este des-coperită ființarea de care ne preocupăm. Unitatea de orizont a schemelor ecstazelor face cu putință conexiunea originară dintre relațiile de tipul „pentru-a" și acel „în-vederea". Aceasta implică faptul că, pe temeiul constituției de orizonturi a unității ecstatice a temporalității, ființării care este de fiecare dată propriul său loc-de-deschidere îi aparține ceva precum o lume deschisă.

Așa cum, în unitatea temporalizării temporalității, prezentul se naște din viitor și din trecutul esențial, tot așa, deopotrivă de originar cu orizonturile viitorului și trecutului esențial, se temporalizează și orizontul unui prezent. În măsura în care *Dasein*-ul se temporalizează, o lume *este* deopotrivă. Temporalizîndu-se, în ce privește ființa sa, ca temporalitate, *Dasein*-ul, pe baza constituției de orizonturi ecstatice a acestei temporalități, *este*, prin esența sa, „într-o lume". Lumea nu e nici simplu-prezentă și nici la-îndemînă, ci se temporalizează în temporalitate. Ea „este" „prezentă-aici" o dată cu acel „în-afară" care sînt ecstazele. Atunci cînd nici un *Dasein* nu există, nici o lume nu mai este „prezentă-aici".

Faptul-de-a-fi-în-preajma ființării-la-îndemînă (așa cum survine el în preocuparea factică), apoi tematizarea ființării-simplu-prezente și, în sfîrșit, des-coperirea prin obiectivizare a aces-

tei ființări, toate acestea *presupun deja lumea*, adică nu sînt posibile decît ca moduri ale faptului-de-a-fi-în-lume. Întemeindu-se [366] în unitatea de orizonturi a temporalității ecstatice, lumea este transcendentă. Ea trebuie să fie deja deschisă ecstatic pentru ca, pornind de la ea, ființarea intramundană să poată fi întîlnită. Temporalitatea se menține deja ecstatic în orizonturile ecstazelor ei și, temporalizîndu-se, revine către ființarea pe care o întîlnim în locul-de-deschidere. O dată cu existența factică a *Dasein*-ului este întîlnită deja și ființarea intramundană. Faptul că o astfel de ființare este des-coperită o dată cu locul-de-deschidere, care aparține în chip propriu existenței, nu depinde de bunul plac al *Dasein*-ului. Libertatea sa se manifestă numai cînd este vorba despre *ce anume* des-coperă și deschide el de fiecare dată, în *ce* direcție anume, *cît de mult* și *în ce fel* anume, chiar dacă acest lucru se întîmplă întotdeauna în limitele propriei sale stări de aruncare.

De aceea, relațiile de semnificativitate, care determină structura lumii, nu sînt precum o rețea de forme pe care un subiect lipsit de lume ar arunca-o peste un conținut material. Dimpotrivă, înțelegîndu-se pe sine și lumea sa în chip ecstatic în unitatea locului-de-deschidere, *Dasein*-ul factic revine din aceste orizonturi către ființarea întîlnită în cuprinsul lor. Această revenire către..., realizată prin înțelegere, este sensul existențial al faptului-de-a-face-să-fie-întîlnită, prin prezentizare, ființarea care tocmai din acest motiv a fost numită ființare intramundană. Lumea este, ca să spunem așa, deja „cu mult mai în afară" decît poate fi vreodată un obiect. „Problema transcendenței" nu poate fi redusă la întrebarea „cum ajunge un subiect în afara lui, la un obiect", o întrebare prin care suma totală a obiectelor este identificată cu lumea. Adevărata întrebare este: ce anume face ontologic cu putință ca ființarea să poată fi întîlnită intramundan și, ca una întîlnită astfel, să poată fi obiectivizată? Răspunsul poate fi aflat printr-un recurs la transcendența lumii, transcendență care este fundată în orizonturile ecstazelor.

Dacă „subiectul" este conceput ontologic ca *Dasein* existent a cărui ființă se întemeiază în temporalitate, atunci trebuie spus: lumea este „subiectivă". Însă această lume „subiectivă" va fi atunci, ca una ce este temporal-transcendentă, „mai obiectivă" decît orice „obiect" posibil.

Prin integrarea faptului-de-a-fi-în-lume în unitatea de orizonturi ecstatice ale temporalității, posibilitatea existențial-ontologică a acestei constituții fundamentale a *Dasein*-ului a fost făcută inteligibilă. A devenit totodată clar că elaborarea concretă a structurii în genere a lumii și a modificărilor ei posibile nu poate fi inițiată decît atunci cînd ontologia ființării intramundane posibile va fi orientată, suficient de sigur, pornind de la o idee clară a ființei în genere. Interpretarea posibilă a acestei idei pretinde ca mai întîi să fie evidențiată temporalitatea *Dasein*-ului, caracterizarea de față a faptului-de-a-fi-în-lume slujind tocmai acestei evidențieri.

§ 70. Temporalitatea spațialității de ordinul D a s e i n-ului

[367] Cu toate că termenul „temporalitate" nu înseamnă timpul așa cum îl înțelegem atunci cînd vorbim despre „spațiu și timp", totuși spațialitatea pare a constitui și ea, asemeni temporalității, o determinație fundamentală corespunzătoare a *Dasein*-ului. De aceea, analiza existențial-temporală pare că ajunge, o dată cu spațialitatea *Dasein*-ului, la o anumită limită, în așa fel încît această ființare pe care o numim *Dasein* trebuie desemnată mai întîi ca „temporală", iar apoi ca fiind „și" spațială. Va fi oare analiza existențial-temporală a *Dasein*-ului nevoită să se oprească atunci cînd ajunge la acel fenomen pe care l-am cunoscut ca spațialitate de ordinul *Dasein*-ului și despre care am arătat[24] că aparține faptului-de-a-fi-în-lume?

Nici nu mai e nevoie să spunem că — în decursul interpretării existențiale pe care o realizăm aici — atunci cînd vorbim despre determinația „spațial-temporală" a *Dasein*-ului, nu înțelegem nicidecum această ființare ca una simplu-prezentă „în spațiu și deopotrivă în timp". Temporalitatea este sensul ființei grijii. Constituția *Dasein*-ului și modurile sale de a fi sînt posibile ontologic doar pe temeiul temporalității, indiferent dacă această ființare survine sau nu „în timp". Însă atunci trebuie ca și spațialitatea specifică a *Dasein*-ului să se întemeieze în temporalitate. Pe de altă parte, arătînd că această spațialitate este posibi-

---

[24] Cf. §§ 22–24, p. [101] și urm.

lă existențial doar prin temporalitate, nu putem avea ca scop să deducem spațiul din timp, adică să îl reducem la timpul pur. Dacă spațialitatea *Dasein*-ului este „înglobată" în temporalitate în sensul unei fundări existențiale, atunci această conexiune dintre cele două, pe care avem a o clarifica în cele ce urmează, se deosebește de acea preeminență acordată de Kant timpului în raport cu spațiul. Spunînd că reprezentările empirice ale ființării-simplu-prezente „în spațiu" survin ca procese psihice „în timp" și că astfel „fizicul" survine în chip mijlocit și „în timp", prin aceasta n-am făcut o interpretare existențial-ontologică a spațiului ca o formă a intuiției, ci avem de-a face în acest caz doar cu o constatare a derulării „în timp" a ființării-simplu-prezente de natură psihică.

Trebuie deci ca analiza existențială să se întrebe cu privire la condițiile temporale de posibilitate ale spațialității de ordinul *Dasein*-ului, spațialitate care fundează, la rîndul ei, des-coperirea spațiului intramundan. Trebuie să ne amintim mai înainte de toate în ce fel este *Dasein*-ul spațial. *Dasein*-ul nu va putea *fi* spațial decît ca grijă, în sensul faptului-de-a-exista care, la nivel factic, este supus căderii. Exprimat negativ, acest lucru înseamnă: *Dasein*-ul nu este nicicînd — și nici măcar în primă instanță — simplu-prezent în spațiu. El nu umple, asemeni unui lucru [368]
real sau ustensil, un segment de spațiu, în așa fel încît granița ce-l desparte de spațiul dimprejurul lui să fie ea însăși doar o determinare spațială a spațiului. *Dasein*-ul își ia spațiu — și acest lucru trebuie înțeles în sens literal. El nu este în nici un caz doar simplu-prezent într-un segment spațial, pe care corpul său vine să îl umple. Existînd, el și-a rînduit de fiecare dată deja un spațiu-de-joc. El își determină de fiecare dată un loc al său propriu în așa fel încît, pornind de la spațiul pe care și l-a rînduit, el revine la „locul" pe care și l-a ocupat. Pentru a putea spune că *Dasein*-ul este simplu-prezent într-un punct din spațiu, trebuie să fi *conceput* în prealabil această ființare într-o manieră inadecvată din punct de vedere ontologic. Diferența dintre „spațialitatea" unui lucru dotat cu întindere și aceea a *Dasein*-ului nu constă de asemenea în faptul că acesta din urmă *știe* ceva despre spațiu; căci luarea-unui-spațiu nu este cîtuși de puțin identică cu „reprezentarea" spațialului, mai ales că aceasta o

presupune pe cea dintîi. Tot așa, spațialitatea *Dasein*-ului nu trebuie explicitată nici ca o imperfecțiune care i-ar reveni existenței pe temeiul fatalei „legări a spiritului de un trup". Dimpotrivă, *Dasein*-ul, tocmai fiindcă este „spiritual" — *și doar de aceea* —, poate fi spațial într-un mod care pentru un lucru corporal dotat cu întindere rămîne în chip esențial imposibil.

Felul în care *Dasein*-ul își rînduiește un spațiu se constituie prin orientare și dez-depărtare. Cum sînt acestea posibile existențial pe temeiul temporalității *Dasein*-ului? Vom indica doar pe scurt funcția fondatoare a temporalității pentru spațialitatea *Dasein*-ului și doar atît cît este necesar pentru a putea discuta mai tîrziu sensul ontologic al „cuplării" spațiului și timpului. Din rînduirea-unui-spațiu, realizată de *Dasein*, face parte și des-coperirea, prin orientarea de sine către un lucru, a ceva precum *regiunea* (*de ustensile*). Prin acest termen avem în vedere în primă instanță acel „unde" pe care-l implică apartenența posibilă la locul său propriu a ustensilului aflat la-îndemînă în lumea ambiantă, ca ustensil căruia i s-a conferit un loc. De fiecare dată cînd căutăm și găsim un ustensil, cînd îl întrebuințăm, cînd îi schimbăm locul sau cînd pur și simplu renunțăm la el, este deja des-coperită o astfel de regiune. Faptul-de-a-fi-în-lume de ordinul preocupării este unul orientat — și anume el se orientează. Apartenența unui ustensil la un loc al său are legătură, prin esența ei, cu menirea funcțională. La nivel factic, ea se determină întotdeauna pornind de la complexul de meniri funcționale din care face parte ustensilul de care ne preocupăm. Relațiile de ordinul menirii funcționale nu pot fi înțelese decît în orizontul unei lumi care a fost deschisă. Caracterul de orizont al acesteia face cu putință, el mai întîi, orizontul specific al acelui „unde" pe care-l implică apartenența unui ustensil la un loc al său, în cuprinsul unei regiuni. Des-coperirea regiunii, realizată prin orientarea de sine, se întemeiază într-o expectativă care păstrează în minte ecstatic un posibil „acolo" și „aici". Fiind o expectativă orientată a unei regiuni (de ustensile), felul în care *Dasein*-ul își rînduiește un spațiu este, la fel de originar, o aducere-în-apropiere (o dez-depărtare) a ființării-la-îndemînă și a ființării-simplu-prezente.
[369] Pornind de la regiunea des-coperită în prealabil, preocuparea se reîntoarce, prin dez-depărtare, la ceea-

ce-ne-este-cel-mai-aproape. Atît aducerea-în-apropiere, cît și aprecierea și măsurarea distanțelor în sfera ființării-simplu-prezente care a fost dez-depărtată intramundan sînt, ambele, întemeiate într-o prezentizare care face parte din unitatea temporalității, cea prin care și orientarea devine cu putință.

Deoarece, în ființa sa, *Dasein*-ul ca temporalitate se mișcă în orizonturile ecstazelor, el poate să ia cu sine factic și constant un spațiu pe care și l-a rînduit. Dacă ținem seama de acest spațiu pe care *Dasein*-ul și l-a luat în chip ecstatic, acel „aici" pe care-l pune-n joc orice stare sau situație factică dintr-un moment sau altul nu e niciodată un punct în spațiu, ci spațiul-de-joc — deschis prin orientare și dez-depărtare — pe care îl presupune ansamblul ustensilic al preocupării nemijlocite.

Prin aducerea-în-apropiere — care face cu putință ca, atunci cînd sîntem ocupați cu ceva și mînuim, de pildă, o unealtă, să fim „absorbiți cu totul de treaba pe care o facem" — se face cunoscută acea structură esențială a grijii care este căderea. Constituirea existențial-temporală a căderii se distinge prin faptul că, în ea și, în felul acesta, de asemenea în aducerea-în-apropiere fundată în „prezentizare", uitarea aflată în expectativă vine pe urmele prezentului. Prin prezentificarea care aduce ceva în apropiere din acel „acolo" al său, prezentizarea, uitînd acel „acolo", se pierde în sine însăși. Așa se face că atunci cînd „pura considerare" a ființării intramundane se angajează într-o astfel de prezentizare ajunge să ni se pară că, „în primă instanță", doar un singur lucru este simplu-prezent — prezent aici, desigur, însă indeterminat într-un spațiu în genere.

Numai pe temeiul temporalității alcătuite din orizonturi ale ecstazelor este posibilă irumperea D a s e i n-ului în spațiu. Lumea nu este simplu-prezentă în spațiu; totuși, acest spațiu nu poate fi des-coperit decît în interiorul unei lumi. Tocmai temporalitatea ecstatică a spațialității de ordinul *Dasein*-ului ne ajută să înțelegem independența spațiului de timp, dar și invers, „dependența" *Dasein*-ului de spațiu, manifestată într-un fenomen bine cunoscut, și anume acela că explicitarea de sine a *Dasein*-ului și în genere fondul de semnificații al limbii sînt străbătute de la un cap la altul de „reprezentări spațiale". Această preeminență a spațialului în articularea semnificațiilor și conceptelor nu își

are temeiul într-o potență specifică a spațiului, ci în felul de a fi al *Dasein*-ului. Fiind, prin esența ei, supusă căderii, temporalitatea se pierde în prezentizare și nu se mai înțelege pe sine doar cu ajutorul privirii-ambientale și pornind de la ființarea-la-îndemînă de care se preocupă, ci își ia — din ceea ce prezentizarea află permanent ca prezent în această ființare, adică din relațiile spațiale — firele călăuzitoare pentru a articula, prin înțelegere, tot ceea ce ea înțelege și explicitează.

§ 71. Sensul temporal al cotidianității D a s e i n-ului

[370] Analiza temporalității preocupării a arătat că structurile esențiale ale constituției de ființă a *Dasein*-ului, interpretate *înainte* ca temporalitatea să fie evidențiată, dar tocmai cu intenția de a conduce către această temporalitate, trebuie ele însele *reintegrate* existențial *în temporalitate*. Într-o primă abordare, analitica nu și-a ales ca temă o posibilitate bine determinată și ieșită din comun a existenței *Dasein*-ului, ci și-a luat ca reper acel mod de a exista despre care am afirmat că nu iese deloc în evidență și că este unul mediu. Felul de a fi în care *Dasein*-ul se menține în primă instanță și cel mai adesea l-am numit *cotidianitate*[25].

A rămas însă obscur ce anume înseamnă de fapt acest termen și ce semnificație ontologică are el. Tot astfel, la începutul cercetării nu s-a ivit nici o cale pe care, urmînd-o, să fi putut măcar problematiza sensul existențial-ontologic al cotidianității. Acum, sensul ființei *Dasein*-ului a fost scos la lumină ca temporalitate. Mai putem avea vreo îndoială în ce privește semnificația existențial-temporală a termenului de „cotidianitate"? Și totuși, sîntem încă foarte departe de un concept ontologic al acestui fenomen. Rămîne chiar problematic dacă explicarea temporalității, așa cum a fost ea realizată pînă în momentul de față, este suficientă pentru a delimita sensul existențial al cotidianității.

Cotidianitatea, ca „viață de zi cu zi", se referă totuși în chip evident la *acel* mod de a exista în care *Dasein*-ul se menține în „toate zilele sale". Și totuși, „toate zilele" nu înseamnă suma „zilelor" hărăzite *Dasein*-ului în „timpul vieții" sale. Chiar dacă

[25] Cf. § 9, p. [42] și urm.

expresia „toate zilele" nu poate fi înțeleasă calendaristic, totuși o astfel de determinație temporală este prezentă în semnificația de „zi cu zi". Termenul „cotidianitate" are totuși primordial în vedere un anumit *fel* de a exista, care străbate și domină *Dasein*-ul „de-a lungul întregii sale vieți". Am folosit deseori, în analizele de mai înainte, expresia „în primă instanță și cel mai adesea". „În primă instanță" înseamnă: modul în care *Dasein*-ul este „manifest" în acel „a-fi-laolaltă" al spațiului public, chiar și atunci cînd, „în fond", el a „depășit" în chip existențiel cotidianitatea. „Cel mai adesea" înseamnă: modul în care *Dasein*-ul se arată, nu întotdeauna, dar „de regulă", pentru oricine.*

Cotidianitatea are în vedere acel fel specific în care *Dasein*-ul „trăiește în viața de zi cu zi", fie în toate comportamentele sale, fie numai în unele anumite, prefigurate de faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Din acest fel specific de a fi face parte și complacerea *Dasein*-ului în obișnuință, chiar dacă aceasta îl constrînge **[371]** deopotrivă să facă față la corvezi sau la lucruri care îi „repugnă". Ziua de mîine, în expectativa căreia preocuparea cotidiană se află permanent, este „eternul ieri". Cotidianitatea, în monotonia ei, resimte ca pe o variație ceea ce fiecare zi tocmai aduce cu sine. Cotidianitatea determină *Dasein*-ul chiar și atunci cînd acesta nu și-a ales impersonalul „se" ca „erou" al său.

Aceste caractere variate ale cotidianității nu fac din ea în nici un caz un simplu „aspect" pe care *Dasein*-ul îl oferă atunci cînd „luăm seama la" făptuirile și activitățile oamenilor. Cotidianitatea este un mod *de a fi* căruia îi aparține înainte de toate manifestarea în spațiul public. Ca mod al propriului fapt-de-a-exista, cotidianitatea este însă cunoscută, într-o măsură mai mică sau mai mare, și de fiecare *Dasein* „individual", și anume prin acea situare afectivă care nu e altceva decît cenușiul lipsei de tonalitate afectivă. *Dasein*-ul poate „suferi" de cotidianitate în surdină, el se poate sufoca în aerul ei înăbușitor, sau poate încerca să o evite, atunci cînd, dispersat în diferite activități, caută o nouă dispersie. Însă existența poate deopotrivă să stăpînească cotidianul prin clipă și, firește, adesea doar „pentru o clipă", neputînd nicicînd să-l facă să dispară cu totul.

---

* Cf. *supra*, nota trad. ** p. [43].

Ceea ce, la nivelul factic de explicitare, îi este cunoscut *Dasein*-ului *în chip ontic*, în așa fel încît el nici măcar nu îl mai ia în seamă, ascunde în sine, existențial-ontologic vorbind, o mulțime de enigme. Orizontul „natural" pe care analitica existențială a *Dasein*-ului și l-a luat ca punct de plecare este *doar în aparență de la sine înțeles.*

Însă putem noi oare spune, după interpretarea de pînă acum a temporalității, că, în privința delimitării existențiale a structurii cotidianității, perspectivele noastre sînt mai promițătoare? Sau mai degrabă, din întîlnirea cu acest fenomen care dă naștere la atîtea confuzii, devine limpede tocmai că explicarea de față a temporalității este de fapt insuficientă? Poate că pînă acum ne-am mulțumit mereu să așezăm *Dasein*-ul în anumite stări și situații, făcîndu-l astfel să încremenească în ele, uitînd, „în consecință", că acesta, trăindu-și viața de zi cu zi, se *extinde* „temporal" în această succesiune a zilelor sale. Monotonia, obișnuința, acel „cum a fost ieri este și azi și va fi și mîine" sau acel „cel mai adesea" nu pot fi concepute fără a face recurs la această extensie „temporală" a *Dasein*-ului.

Și nu ține totodată de *Dasein*-ul existent și faptul că, petrecîndu-și timpul, el ține cont zi de zi de „timp" și că acest „calcul" este organizat astronomic și calendaristic? Abia cînd în interpretarea temporalității *Dasein*-ului vom include și „survenirea" cotidiană a acestuia precum și luarea în calcul a „timpului" care, în această survenire, constituie preocuparea lui, abia atunci orientarea noastră va fi îndeajuns de cuprinzătoare pentru a putea problematiza sensul ontologic al cotidianității ca atare.
[372] Totuși, deoarece prin termenul „cotidianitate" nu este avut în vedere nimic altceva decît temporalitatea — aceasta fiind cea care face cu putință *ființa Dasein*-ului —, cotidianitatea nu o vom putea delimita suficient cu ajutorul unui concept decît în cadrul unei discuții de principiu asupra sensului ființei în genere și asupra modificărilor sale posibile.

CAPITOLUL V

Temporalitate și istoricitate

§ 72. Expunerea existențial-ontologică a problemei istoriei

Toate strădaniile analiticii existențiale au ca scop un singur lucru, și anume de a găsi o posibilitate pentru a răspunde la întrebarea privitoare la *sensul ființei* în genere. Elaborarea acestei *întrebări* pretinde o delimitare a *acelui* fenomen în cuprinsul căruia devine accesibil ceva precum ființa, și anume fenomenul *înțelegerii ființei.* Această înțelegere a ființei aparține însă constituției de ființă a *Dasein*-ului. Abia după ce această ființare este interpretată într-un mod suficient de originar vom putea surprinde printr-un concept înțelegerea ființei, cuprinsă în constituția sa fundamentală; pe această bază putem pune apoi întrebarea privitoare la ființa care e înțeleasă prin această înțelegere precum și pe aceea privitoare la „presupozițiile" acestei înțelegeri.

Chiar dacă multe dintre structurile *Dasein*-ului sînt încă obscure în detaliile lor, se pare totuși că, punînd în lumină temporalitatea ca o condiție mai originară a posibilității *grijii*, am ajuns la acea interpretare originară a *Dasein*-ului pe care o ceruserăm mai devreme. Temporalitatea a fost pusă în evidență din perspectiva putinței autentice de a fi întreg a *Dasein*-ului. Interpretarea temporală a grijii s-a văzut apoi confirmată, de îndată ce am reușit să aducem dovada temporalității faptului-de-a-fi-în-lume de la nivelul preocupării. Analiza făcută putinței autentice de a fi întreg a dezvăluit că în grijă sînt înrădăcinate, la fel de originar, și legate între ele, moartea, vina și conștiința. Putem oare înțelege *Dasein*-ul într-un chip și mai originar decît prin proiectul existenței sale autentice?

Chiar dacă pînă acum n-am văzut posibilitatea vreunui punct de plecare mai radical pentru analitica existențială, totuși, dacă ne gîndim la cele discutate mai sus cu privire la sensul

ontologic al cotidianității, ne încearcă o grea îndoială: a fost într-adevăr adus întregul *Dasein*-ului — în ce privește autenticul său fapt-de-*a-fi*-întreg — în deținerea-prealabilă cu care operează analiza existențială? Firește, e posibil ca felul în care am formulat întrebarea noastră cu privire la integralitatea *Dasein*-ului să fie, ontologic vorbind, de o limpezime genuină. E posibil chiar ca întrebarea însăși să-și fi aflat răspunsul prin referirea pe care am făcut-o la *ființa întru sfîrșit*. Numai că moartea
[373] este doar „sfîrșitul" *Dasein*-ului și, înțeleasă formal, ea este doar *unul* dintre sfîrșiturile care circumscriu integralitatea *Dasein*-ului. Celălalt „sfîrșit" este „începutul", „nașterea". Abia ființarea aflată „între" naștere și moarte întruchipează întregul pe care îl căutăm. Analitica de pînă acum continuă așadar să fie orientată „unilateral", în ciuda tuturor tendințelor ei de a surprinde faptul-de-a-fi-întreg ca unul *existent* și în ciuda acurateții cu care a explicat ființa întru moarte autentică și neautentică. Căci *Dasein*-ul a servit ca temă doar în ipostaza unui *Dasein* care există, ca să spunem așa, „către înainte", el lăsînd „în urma sa" tot ceea ce el a fost în chip esențial. Astfel au rămas neluate în seamă nu numai ființa întru început, ci mai cu seamă *extensia Dasein*-ului *între* naștere și moarte. În toate analizele noastre care au avut ca obiect faptul-de-a-fi-întreg a fost trecut cu vederea tocmai „ansamblul vieții", în cuprinsul căruia *Dasein*-ul se menține totuși de fiecare dată într-un fel sau altul.

Nu trebuie oare atunci — cu toate că ceea ce numim „ansamblul" dintre naștere și moarte este, ontologic vorbind, cu totul obscur — să renunțăm să luăm ca punct de plecare temporalitatea ca sens de ființă al integralității *Dasein*-ului? Sau *temporalitatea*, așa cum a fost ea pusă în evidență, este cea care oferă, ea mai înainte de orice, *terenul ferm* necesar pentru a da o orientare lipsită de echivoc întrebării noastre existențial-ontologice privitoare la „ansamblul" despre care am vorbit mai sus? Poate că în cîmpul acestor cercetări reprezintă deja un cîștig faptul că învățăm să nu tratăm cu ușurință problemele.

Ce pare a fi „mai simplu" decît caracterizarea „ansamblului vieții", cel dintre naștere și moarte? El *se compune* dintr-o succesiune de trăiri aflate „în timp". Urmărind mai îndeaproape această caracterizare a ansamblului în discuție și mai cu seamă prejudecățile ontologice legate de acesta, vom remarca urmă-

torul lucru aparte: în această succesiune de trăiri, ceea ce este „în chip autentic" „real" de fiecare dată nu e decît trăirea simplu-prezentă, trăirea dintr-un „acum de fiecare dată", în vreme ce trăirile care au trecut și cele care doar stau să vină ori nu mai sînt, ori nu sînt încă „reale". *Dasein*-ul traversează intervalul de timp care i-a fost dat între cele două limite în așa fel încît, fiind „real" de fiecare dată numai în „acum", el își petrece „timpul" propriu sărind, ca să spunem așa, de la un „acum" la altul. Tocmai de aceea se spune îndeobște că *Dasein*-ul „trece o dată cu timpul". În această permanentă alternanță a trăirilor, sinele se menține păstrîndu-și o anumită identitate. Părerile încep să difere atunci cînd e vorba să determinăm acest element care persistă, precum și legătura sa posibilă cu alternanța trăirilor. Ființa acestui ansamblu al trăirilor, care persistă și alternează totodată, rămîne nedeterminată. În fond însă, prin această caracterizare a ansamblului vieții — fie că vrem, fie că nu — se pornește de la o ființare-simplu-prezentă „în timp", dar care, bineînțeles, nu este ceva „de genul unui lucru".

Ținînd seama de ceea ce a fost evidențiat și elaborat de către noi ca sens de ființă al grijii sub denumirea de temporalitate, vom vedea că o analiză ontologică veritabilă a *extensiei Dasein*-ului între naștere și moarte — întreprinsă pe firul călăuzitor al explicitării obișnuite a *Dasein*-ului, o explicitare satisfăcătoare și justificată în limitele ei — nu numai că nu poate fi realizată, dar ea nici măcar nu poate fi fixată ca problemă. **[374]**

Dasein-ul nu există ca sumă a realităților de moment, în care trăirile se succedă și dispar. La fel, această succesiune nu vine să umple progresiv un cadru. Căci cum ar putea fi acesta gîndit ca o simplă-prezență, dacă de fiecare dată numai trăirea „actuală" este „reală", în vreme ce limitele acestui cadru — adică nașterea și moartea, înțelese ca momente care au fost sau care doar urmează să vină — sînt cu desăvîrșire lipsite de realitate? În fond, nici concepția obișnuită despre „ansamblul vieții"* nu

---

* Heidegger pune termenul acesta între ghilimele pentru că face trimitere la un concept care era curent în epocă: *Lebenszusammenhang*. Acestui termen, prin care Dilthey înțelegea unitatea organică a vieții, Heidegger îi va opune, în paginile următoare, concepția despre „extensia" *Dasein*-ului între naștere și moarte, bazată pe termenul *Geschehen* („survenire"), prin care „ansamblul vieții" va fi gîndit de astă dată pornind de la temporalitate.

are în vedere un cadru care s-ar întinde „în afara" *Dasein*-ului și care l-ar împrejmui, ci îl caută, pe bună dreptate, în *Dasein*-ul însuși. Postularea ontologică tacită a acestei ființări ca fiind o simplă-prezență „în timp" conduce însă la eșec orice încercare de a caracteriza ontologic ființa aflată „între" naștere și moarte.

Dasein-ul nu umple abia prin fazele realităților sale de moment o traiectorie sau un segment „al vieții" care ar fi cumva simplu-prezente, ci se extinde *el însuși* în așa manieră încît ființa lui proprie este de la bun început constituită ca extensie. „Intervalul" care se întinde între naștere și moarte se află deja *în ființa Dasein*-ului. *Dasein*-ul nu *„este"* cîtuși de puțin real într-un punct al timpului, în rest fiind „înconjurat" de non-realitatea nașterii și morții sale. Înțeleasă existențial, nașterea nu este nicicînd ceva care a trecut, în sensul în care o ființare-simplu-prezentă nu mai e prezentă, așa cum nici moartea nu are felul de a fi al unui rest care nu e încă prezent, dar care, ca simplă-prezență, stă să vină. *Dasein*-ul factic există născîndu-se mereu și născîndu-se el deopotrivă moare deja, în sensul că ființa sa este ființă întru moarte*. Ambele „sfîrșituri", precum și „intervalul" dintre ele, *sînt* atîta timp cît *Dasein*-ul există factic și ele *sînt* în acel mod care nu este posibil decît pe temeiul faptului că ființa *Dasein*-ului este *grijă*. În unitatea dintre starea de aruncare și ființa întru moarte a *Dasein*-ului care fie fuge din fața morții, fie pre-merge către ea, nașterea și moartea „se îngemănează" într-o manieră specifică *Dasein*-ului. Grijă fiind, *Dasein*-ul *este* „intervalul".

Integralitatea constituției grijii își are însă *temeiul* posibil al unității sale în temporalitate. Elucidarea ontologică a „ansamblului vieții", adică a extensiei, mobilității și permanenței specifice ale *Dasein*-ului, trebuie de aceea să-și aibă punctul de plecare în orizontul constituției temporale a acestei ființări. Mobilitatea existenței nu este acea mișcare pe care o cunoaște o ființare-simplu-prezentă. Ea se determină pornind de la extensia *Dasein*-ului. Mobilitatea specifică prin care *Dasein*-ul, *fiind extensie, se extinde*, o numim *survenire*** a *Dasein*-ului. Întrebarea privi-

[375]

---

* Cf. *supra*, p. [245], citatul din Johannes von Tepl: „Din clipa în care se naște, omul este destul de bătrîn ca să moară."

** Între „survenire" și „istorie", cititorul român nu mai poate să facă asocierea pe care o poate face cititorul german atunci cînd are în față *Geschehen* și *Geschichte*.

toare la „ansamblul" *Dasein*-ului este problema ontologică a survenirii sale. Iar a scoate în evidență *structura survenirii* și condițiile sale de posibilitate existențial-temporale înseamnă a obține o înțelegere *ontologică* a *istoricității*.

Analizînd mobilitatea și permanența specifice care sînt proprii survenirii *Dasein*-ului, cercetarea noastră a revenit la problema atinsă nemijlocit înainte de a scoate în evidență temporalitatea; și anume la întrebarea privitoare la persistența sinelui, pe care l-am determinat ca fiind „cine"-le *Dasein*-ului[1]. Persistența-sinelui este un mod de a fi al *Dasein*-ului și el se întemeiază de aceea într-o temporalizare specifică a temporalității. Analiza survenirii ne va conduce în fața problemelor pe care le pune o cercetare tematică a temporalizării ca atare.

Dacă întrebarea privitoare la istoricitate ne conduce înapoi pînă la aceste „origini", atunci prin aceasta s-a decis deja asupra *locului* care-i revine problemei istoriei. El nu trebuie căutat în istoriografie ca știință despre istorie. Chiar dacă prin tratarea problemei „istoriei" în maniera teoriei științei nu avem în vedere doar o clarificare „epistemologică" (Simmel) a sesizării istorice sau o logică a formării conceptelor în prezentarea istorică (Rickert), ci ne orientăm și după „latura obiectului", totuși printr-o astfel de problematică istoria devine accesibilă în mod fundamental doar ca *obiect* al unei științe. Fenomenul fundamental al istoriei — care reprezintă premisa și fundamentul pentru a putea tematiza istoria cu ajutorul istoriografiei — este astfel în chip iremediabil pierdut din vedere. Cum poate deveni istoria *obiect* posibil al istoriografiei, acest lucru nu îl putem afla decît pornind de la felul de a fi a ceea-ce-este-istoric, adică pornind de la istoricitate și de la înrădăcinarea ei în temporalitate.

Dacă istoricitatea însăși trebuie pusă în lumină pornind de la temporalitate, iar, în chip originar, pornind de la temporalitatea *autentică*, atunci această sarcină, prin esența ei, nu va putea fi realizată decît pe calea unei construcții fenomenologice.[2]

Gîndită ca dinamică la scara unei vieți, survenirea (*Geschehen*) va deveni pentru Heidegger nucleul de la care pornind trebuie înțeleasă istoria (*Geschichte*) *Dasein*-ului. În paginile ce urmează, Heidegger va analiza tocmai felul în care are loc trecerea de la *Geschehen* la *Geschichte*.

[1] Cf. § 64, p. [316] și urm.

[2] Cf. § 63, p. [310] și urm.

[376] Constituția existențial-ontologică a istoricității a fost acoperită de explicitarea obișnuită a istoriei *Dasein*-ului și de aceea ea trebuie recucerită luptînd *împotriva* acestui tip de explicitare. Felul în care vom construi existențial istoricitatea se va sprijini în unele locuri pe înțelegerea obișnuită a *Dasein*-ului și se va lăsa ghidat de structurile existențiale obținute pînă în clipa de față.

Cercetarea noastră va încerca să se orienteze în ce privește momentele considerate îndeobște ca esențiale pentru istorie caracterizînd pentru început conceptele obișnuite ale istoriei. Cu ajutorul lor va deveni astfel clar ce anume este socotit în chip originar ca fiind „istoric". O dată cu aceasta am indicat și locul de unde trebuie să înceapă expunerea problemei ontologice a istoricității.

Firul călăuzitor pentru construcția existențială a istoricității îl oferă interpretarea putinței autentice de a fi întreg a *Dasein*-ului — așa cum a fost ea realizată deja — precum și analiza grijii ca temporalitate, bazată pe această interpretare. Proiectul existențial al istoricității *Dasein*-ului nu face decît să dezvăluie ceea ce, în chip învăluit, e cuprins deja în temporalizarea temporalității. Corespunzător cu înrădăcinarea istoricității în grijă, *Dasein*-ul există istoric de fiecare dată ca unul autentic sau neautentic. Ceea ce, sub numele de „cotidianitate", a stat în cîmpul privirii ca orizont proxim pentru analitica existențială a *Dasein*-ului se vădește acum a fi tocmai istoricitatea neautentică a *Dasein*-ului.

Survenirii *Dasein*-ului îi aparțin, în chip esențial, ceea ce am numit deschidere și explicitare. Pe temeiul acestui fel de a fi al ființării care există istoric apare posibilitatea existențielă a unei deschideri și sesizări explicite a istoriei. Tematizarea istoriei, în speță faptul că ea poate fi deschisă și făcută accesibilă *cu ajutorul istoriografiei*, reprezintă premisa pentru o posibilă „edificare a lumii istorice în științele spiritului". Interpretarea existențială a istoriografiei ca știință are ca unic scop demonstrarea faptului că ea, ontologic vorbind, își are proveniența în istoricitatea *Dasein*-ului. Numai pornind de aici putem determina limitele în care îi este permis unei teorii a științei, care e orientată către activitatea științifică factică, să se expună arbitrarietății ce pîndește demersul său.

Analiza istoricității D a s e i n-ului încearcă să arate că această ființare nu este „temporală" pentru că „stă în istorie", ci invers, că ea există și poate exista istoric numai deoarece este temporală în temeiul ființei ei.

Cu toate acestea, *Dasein*-ul trebuie numit „temporal" și în sensul că este „în timp". *Dasein*-ul factic are nevoie de calendar și de ceas și se folosește de ele, chiar și atunci cînd nu și-a dezvoltat o istoriografie. Toate cîte se întîmplă „cu el", el le experimentează ca întîmplîndu-se „în timp". În același fel sînt întîlni- **[377]** te „în timp" și procesele din natură, fie ea lipsită de viață, fie natura vie. Aceste procese sînt intratemporale. Ar fi de aceea mai potrivit ca, înainte de a discuta despre legătura dintre istoricitate și temporalitate, să se facă analiza modului în care „timpul" intratemporalității își află originea în temporalitate, lucru pe care îl oferă abia capitolul următor[3]. Totuși, pentru a face ca maniera în care este caracterizat în mod obișnuit ceea-ce-este-istoric, și anume prin recurs la timpul intratemporalității, să nu ne mai pară de la sine înțeleasă și unică, trebuie ca mai întîi, așa cum o cere și legătura „obiectivă" dintre ele, să „deducem" istoricitatea exclusiv din temporalitatea originară a *Dasein*-ului. Însă în măsura în care timpul ca intratemporalitate „provine" și el din temporalitatea *Dasein*-ului, istoricitatea și intratemporalitatea se dovedesc a fi la fel de originare. Modul obișnuit de a explicita caracterul temporal al istoriei își are de aceea, între anumite limite, îndreptățirea sa.

Mai este oare nevoie, după această primă descriere a pașilor pe care trebuie să-i facă expunerea ontologică a istoricității pornind de la temporalitate, să ne asigurăm în chip expres că cercetarea ce urmează nu crede de cuviință să rezolve dintr-o trăsătură de condei problema istoriei? Puținătatea mijloacelor „categoriale" de care dispunem și precaritatea orizonturilor ontologice primordiale devin din ce în ce mai evidente pe măsură ce problema istoriei este condusă către *înrădăcinarea sa originară.* Considerațiile ce urmează se vor mulțumi să indice locul ontologic al problemei istoricității. Analiza ce urmează nu este preocupată în fond decît să deschidă calea, cu mijloacele care-i stau la înde-

---

[3] Cf. § 80, p. [411] și urm.

mînă, către o asimilare a cercetărilor lui Dilthey, ea lipsind încă generației actuale.

Expunerea problemei existențiale a istoricității, limitată în chip necesar în conformitate cu intenția ontologiei fundamentale, se împarte în felul următor: înțelegerea obișnuită a istoriei și survenirea *Dasein*-ului (§ 73); constituția fundamentală a istoricității (§ 74); istoricitatea *Dasein*-ului și istoria de ordinul lumii (§ 75); istoriografia și originea ei existențială în istoricitatea *Dasein*-ului (§ 76); legătura expunerii de față a problemei istoricității cu cercetările lui Dilthey și ideile contelui Yorck (§ 77).

§ 73. Înțelegerea obișnuită a istoriei și survenirea D a s e i n-ului

[378] Scopul nostru în cele ce urmează este de a afla de unde anume trebuie să pornim pentru a pune întrebarea originară privitoare la esența istoriei, adică pentru a construi existențial istoricitatea. Acest loc de unde vom porni ne este indicat de ceea ce e istoric în chip originar. Vom începe considerațiile noastre cu o caracterizare a ceea ce, în explicitarea obișnuită a *Dasein*-ului, este exprimat prin termeni precum „istorie" și „istoric". Aceștia au mai multe sensuri.

Ambiguitatea atît de evidentă a termenului „istorie" a fost adesea remarcată și nu este cîtuși de puțin „întîmplătoare". Ea se manifestă în aceea că termenul în discuție se referă atît la „realitatea istorică", cît și la știința posibilă despre ea. Semnificația „istoriei" în sens de știință despre istorie (de istoriografie) o vom elimina pentru moment.

Printre semnificațiile termenului „istorie" care nu se referă nici la știința despre istorie și nici la aceasta ca obiect, ci la însăși ființarea care e istoria, în măsura în care ea nu e neapărat obiectivizată, o semnificație anume este folosită cu precădere: cea prin care această ființare este înțeleasă ca *ceva care a trecut*. Această semnificație se face cunoscută atunci cînd spunem că un lucru sau altul „țin deja de istorie". „Trecut" înseamnă aici: care nu mai este simplu-prezent sau, dacă încă este, nu mai are vreun „efect" asupra „prezentului". Desigur, ceea-ce-este-istoric, în sensul de ceva-ce-a-trecut, are și semnificația contrară, ca atunci cînd spunem că „nu ne putem sustrage istoriei". Aici, istoria

are sensul de ceva-ce-a-trecut, dar care, în același timp, continuă să aibă efecte. Ca întotdeauna, ceea-ce-este-istoric, în sensul de ceva-ce-a-trecut, este înțeles ca avînd un efect, pozitiv sau privativ, asupra „prezentului" în sens de ceea ce este real „acum" și „astăzi". „Trecutul" are astfel un dublu înțeles, care trebuie remarcat: ceva-ce-a-trecut aparține în chip ireversibil timpului anterior, a aparținut evenimentelor de atunci și cu toate acestea el mai poate fi și „acum" simplu-prezent, așa cum sînt de pildă ruinele unui templu grec. Un „fragment de trecut" este, prin ele, încă „prezent".

Ceea ce înțelegem apoi prin istorie nu este atît „trecutul" în sensul de ceva-ce-a-trecut, cît *proveniența* din acest trecut. Ceea ce „are o istorie" se află în contextul unei deveniri. „Dezvoltarea" este în acest caz cînd ascensiune, cînd declin. Ceea ce astfel „are o istorie" poate foarte bine să și „facă" una. Fiind ceva care „face epocă", el determină, „din prezent", un „viitor". Istoria înseamnă aici un ansamblu de evenimente și deopotrivă un „ansamblu de efecte" care traversează „trecutul", „prezentul" și „viitorul". Trecutul nu deține în acest caz o preeminență deosebită. [379]

Istorie înseamnă apoi întregul ființării care se schimbă „în timp", și anume, spre deosebire de natură (care, la rîndul ei, se mișcă „în timp"), ea are în vedere transformările și destinele oamenilor, ale grupurilor umane și ale „culturii" lor. Aici, istoria nu are în vedere atît un fel de a fi, în speță survenirea *Dasein*-ului, cît acea regiune a ființării pe care o distingem de natură făcînd recurs la determinarea esențială a existenței omului prin „spirit" și „cultură", chiar dacă și natura, într-un anume fel, aparține istoriei astfel înțelese.

„Istoric", în cele din urmă, este socotit ceea ce a fost ca atare transmis, fie că ajunge să fie cunoscut grație istoriografiei, fie că e preluat ca un de-la-sine-înțeles, proveniența rămînîndu-i ascunsă.

Dacă vom reuni într-una singură cele patru semnificații amintite, va rezulta atunci că istoria este survenirea specifică a *Dasein*-ului existent, survenire care se petrece în timp, astfel încît această survenire ce are loc în perimetrul faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, ca survenire care „a trecut" și care e totodată „transmisă mai departe", continuînd să-și producă efectele asupra noastră — această survenire trece drept istorie în sensul ei major.

Cele patru semnificații sînt legate între ele prin faptul că se referă toate la om ca „subiect" al evenimentelor. Dar cum trebuie determinat caracterul de survenire al acestor evenimente? Este oare survenirea o succesiune de procese, o permanentă ivire și dispariție a unor evenimente? În ce mod îi aparține *Dasein*-ului această survenire a istoriei? Oare *Dasein*-ul este mai întîi prezent în chip factic, pentru ca apoi să intre, cînd și cînd, „într-o istorie"? Oare abia prin implicarea sa în astfel de circumstanțe și evenimente *devine Dasein*-ul istoric? Sau ființa *Dasein*-ului se constituie înainte de toate prin survenire, astfel încît *numai deoarece D a s e i n-ul este istoric în ființa sa* sînt posibile ontologic circumstanțele de tot felul, evenimentele și destinele? De ce în caracterizarea „temporală" a *Dasein*-ului ce survine „în timp" tocmai trecutul are o funcție deosebită?

Dacă istoria aparține ființei *Dasein*-ului, însă această ființă se întemeiază în temporalitate, atunci se înțelege de la sine că analiza existențială a istoricității va începe prin a considera, în cuprinsul a ceea-ce-este-istoric, tocmai *acele* caractere care au un evident sens temporal. Iată de ce caracterizarea mai exactă a preeminenței deosebite pe care „trecutul" o are în conceptul istoriei trebuie să pregătească expunerea constituției fundamentale a istoricității.

[380] „Antichitățile" păstrate într-un muzeu (ca de pildă niște obiecte casnice) aparțin unui „timp trecut" și cu toate acestea ele sînt simplu-prezente în „prezent". În ce măsură este istoric acest ustensil, dacă totuși el *nu* este *încă* trecut? Nu cumva doar pentru că a devenit *obiect* de interes istoric, obiect al conservării arheologice și astfel obiect de patrimoniu? Însă un asemenea ustensil nu poate fi totuși *obiect al cercetării istorice* decît în măsura în care, în el însuși, el *este* într-un fel sau altul *istoric*. Reluăm întrebarea noastră: cu ce drept numim această ființare istorică, în măsura în care ea totuși nu a trecut? Sau aceste „lucruri", cu toate că mai sînt și azi simplu-prezente, au totuși „în sinea lor" „ceva ce a trecut"? Mai *sînt* ele, așa simplu-prezente cum le aflăm acum, ceea ce ele au fost cîndva? Este evident că „lucrurile" acestea s-au schimbat. Lucrul acesta, care a ajuns în muzeu, „o dată cu trecerea timpului" a devenit fragil și pe alocuri a putrezit. Însă nu acest proces de degradare, care continuă și în vre-

me ce el se află ca lucru simplu-prezent în muzeu, îi conferă *acel* caracter specific de trecut prin care el devine ceva istoric. Dar atunci ce anume din acest lucru a trecut? Ce anume din ceea ce *au fost* „lucrurile" astăzi nu mai e? Ele mai sînt încă acea unealtă menite unei anumite folosiri — numai că ea nu mai e folosită. Presupunînd însă că aceste unelte ar fi folosite și azi în gospodărie, ca atîtea dintre cele pe care le-am moștenit direct, ar înceta ele atunci să mai fie istorice? Fie că sînt folosite, fie că nu, ele oricum nu mai sînt ceea ce au fost. Ce anume „a trecut"? Nimic altceva decît *lumea* în interiorul căreia ele erau întîlnite ca ființări-la-îndemînă, aparținînd unui complex ustensilic și fiind folosite de un *Dasein* ființător în această lume și prins în preocupare înăuntrul ei. *Lumea* e cea care nu mai e. Însă *intramundanul* de atunci al acelei lumi mai este și acum simplu-prezent. Ca ustensil ce a aparținut unei lumi, ființarea care *acum* este încă simplu-prezentă poate totuși să aparțină *„trecutului"*. Dar ce înseamnă acest „a nu mai fi" al unei lumi? Lumea nu *este* decît în modul *Dasein*-ului *existent* care, ca fapt-de-a-fi-în-lume, este unul *factic*.

Caracterul istoric al antichităților ce ni s-au păstrat își are așadar temeiul în „trecutul" *Dasein*-ului, din a cărui lume ele au făcut parte. S-ar putea crede atunci că numai *Dasein*-ul „ce a trecut" este unul istoric, nu însă și cel „prezent". Dar poate totuși *Dasein*-ul să fi *trecut* în genere, dacă determinăm acest „trecut" ca *„ceva care* acum *nu mai este simplu-prezent sau care nu mai este la-îndemînă"*? Evident că *Dasein*-ul nu poate *nicicînd* să fi trecut, și aceasta nu fiindcă este netrecător, ci fiindcă, prin esența lui, el nu poate fi nicicînd *simplu-prezent*, ci, dimpotrivă, dacă este, el *există*. Însă un *Dasein* care nu mai există nu este, strict ontologic vorbind, unul care a trecut, ci un *Dasein care a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere*. Antichitățile care sînt încă simplu-prezente au „caracter de trecut" și caracter istoric pe temeiul apartenenței lor, ca ustensile, la o lume ce a fost — **[381]**
lumea unui *Dasein* care a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere —, ca și pe temeiul provenienței lor din această lume ce a fost. Acest *Dasein* este elementul istoric primordial. Însă *devine Dasein*-ul istoric abia prin faptul că nu mai este „prezent-aici"? Nu *este* el istoric tocmai ca unul ce există factic? *Oare*

este D a s e i n-ul doar ceea ce el a fost în chip esențial, și anume în sensul unui D a s e i n care a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere, sau el a fost în chip esențial ca unul prezentificator și orientat către viitor, adică în temporalizarea temporalității sale?

Din această analiză provizorie a ustensilului care este încă simplu-prezent și care totuși, într-un anume fel, „a trecut", el aparținînd istoriei, rezultă cît se poate de clar că o asemenea ființare este istorică numai pe temeiul apartenenței sale la o lume. Însă lumea are felul de a fi a ceea-ce-este-istoric deoarece ea constituie o determinație ontologică a *Dasein*-ului. Se poate vedea apoi că determinația temporală pe care o numim „trecut" nu e lipsită de echivoc și că acest „trecut" se deosebește în chip vădit de acel *trecut esențial* pe care îl cunoaștem deja ca fiind un constitutiv al unității ecstatice care este temporalitatea *Dasein*-ului. Însă astfel ajungem în cele din urmă doar să ne pară și mai enigmatic de ce tocmai „trecutul" (sau, vorbind în chip mai adecvat, trecutul esențial) e cel care *precumpănește* în determinarea a ceea-ce-este-istoric, de vreme ce trecutul esențial se temporalizează totuși la fel de originar laolaltă cu prezentul și viitorul.

Primordial istoric — spunem noi — este *Dasein*-ul. *Secundar* istorică este însă ființarea întîlnită în interiorul lumii — dar nu numai ustensilul aflat la-îndemînă, ustensilul în sensul cel mai larg, ci și *natura* din lumea ambiantă, considerată ca „sol al istoriei". Ființarea care nu e de ordinul *Dasein*-ului și care este istorică pe temeiul apartenenței sale la o lume, o numim ființare istorică de ordinul lumii*. Se poate vedea foarte bine, în

* Heidegger folosește aici cuvîntul *das Welt-geschichtliche*, din care îl derivă apoi pe *Welt-Geschichte*, despre care spune în propoziția următoare că n-are nici o legătură cu termenul consacrat al limbii germane pentru „istorie universală" (*Weltgeschichte*) sau cu vreo prezumtivă istorie generală a lumii. *Das Welt-geschichtliche* ar trebui tradus, pentru a explicita fiecare nuanță a termenului, prin „ceea ce, făcînd parte dintr-o lume, aparține istoriei", iar *Welt-Geschichte* prin „istoria ca survenire (*Geschehen*) a ființării ce face parte dintr-o lume". Lucrurile, potrivit lui Heidegger, arată în felul următor: *Dasein*-ul (fiind cel „primordial istoric") deschide o lume din care apoi el însuși face parte, laolaltă cu ustensilele lumii sale și cu natura care-l înconjoară și care devine „sol al istoriei" acestei lumi. Ustensilele și natura, spune Heidegger, sînt „în chip secundar istorice". Toate acestea — *Dasein*-ul, ustensilele și natura — sînt istorice, într-un prim sens, în măsura în care construiesc și fac posibilă în chip actual acea lume (ele „fac istorie") și, într-un al doilea sens, în măsura în care lumea istorică deschisă astfel se închide și toate „obiectele" care fac parte din ea (oameni, unelte și

ce privește conceptul obișnuit de „istorie universală", că el este construit tocmai luîndu-se ca reper această ființare care este istorică într-un sens secundar. Ființarea istorică de ordinul lumii nu ajunge să fie istorică abia pe temeiul unei obiectivizări de tip istoriografic, ci *ca acea ființare* care ea este în ea însăși, întîlnită fiind în interiorul unei lumi.

Analiza caracterului istoric al unui ustensil care este încă simplu-prezent nu ne-a trimis doar la *Dasein* ca element istoric primordial, ci ne-a făcut totodată să ne îndoim că, în caracterizarea temporală a ceea-ce-este-istoric în genere, putem lua în primul rînd ca reper primordial acel fapt-de-a-fi-în-timp care este propriu unei ființări-la-îndemînă. Ființarea nu devine „mai istorică" pe măsură ce se îndepărtează în trecut, astfel încît ceea ce este cel mai vechi să fie și în chipul cel mai autentic istoric. Distanța „în timp" față de momentul de „acum" și de „azi" nu are de aceea o semnificație primordial constitutivă pentru istoricitatea ființării autentic istorice, dar nu pentru motivul că [382] aceasta nu este „în timp" și că e lipsită de timp, ci deoarece ea există *temporal într-un chip atît de originar*, cum, potrivit esenței ei ontologice, o ființare-simplu-prezentă aflată „în timp" — acea ființare care trece sau vine o dată cu timpul — nu va putea fi nicicînd.

Reflecții pedante și inutile, se va spune. Căci pînă la urmă nimeni nu poate nega că *Dasein*-ul uman este în fond „subiec-

---

natură) intră în muzeu. Ele devin „istorice" pentru noi. Ceea ce se numește în mod curent „istorie universală" este de fapt studiul de cabinet al acestor lumi care s-au deschis și s-au închis succesiv de-a lungul istoriei *Dasein*-ului. Pe Heidegger îl interesează de fapt cum se deschide o lume în istorie, de pildă lumea *Dasein*-ului grec. Trebuie să ne imaginăm atunci o lume a cetățenilor Atenei din vremea lui Pericle, o lume a ustensilelor din viața lor curentă, o lume a operelor de artă eline, în sfîrșit lumea cîmpiei de la Marathon sau lumea stîncilor pe care se înălța un templu grec. *Aceste* ființări — oamenii, obiectele de atunci ale lumii lor și natura ca scenă pe care s-au desfășurat faptele acelei lumi — alcătuiesc „ființarea care, făcînd parte dintr-o lume, aparține istoriei". Ea este *das Welt-geschichtliche*, „ființarea istorică de ordinul lumii", iar istoria acestei ființări este *Welt-Geschichte*, „istoria de ordinul lumii". Ce *nu* trebuie în nici un caz înțeles prin *Welt-Geschichte* este istoria evenimentelor care au avut loc de la Big-Bang la *homo sapiens* și nici istoria universală ca flux continuu al evenimentelor istoriei omenirii. Pentru deschiderea și închiderea unei lumi istorice, a se vedea și analiza pe care Heidegger o face în conferința *Originea operei de artă* din anul 1936 (ed. rom. *Originea operei de artă*, ediția a II-a, Editura Humanitas, București, 1995, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, pp. 37–127).

tul" primordial al istoriei, iar conceptul obișnuit de istorie, adus în discuție aici, o spune destul de clar. Numai că teza „*Dasein*-ul este istoric" nu se referă numai la faptul ontic că omul este un „atom" mai mult sau mai puțin important în angrenajul istoriei universale și că rămîne jucăria circumstanțelor și a evenimentelor, ci ea pune următoarea problemă: *în ce măsură și pe temeiul căror condiții ontologice aparține istoricitatea — ca o constituție esențială — subiectivității subiectului „istoric"?*

§ 74. Constituția fundamentală a istoricității

Dasein-ul are factic de fiecare dată o „istorie" a sa și el poate avea așa ceva deoarece ființa acestei ființări este constituită prin istoricitate. Se cuvine acum să justificăm această teză, în intenția de a expune astfel problema *ontologică* a istoriei ca problemă existențială. Ființa *Dasein*-ului a fost definită ca grijă. Grija își are temeiul în temporalitate. Prin urmare, în cuprinsul acestei temporalități trebuie căutată o survenire care determină existența ca existență istorică. Astfel, interpretarea istoricității *Dasein*-ului se dovedește a fi în fond doar o elaborare mai concretă a temporalității. Temporalitatea am dezvăluit-o în primă instanță examinînd modul faptului-de-a-exista în chip autentic, pe care l-am caracterizat ca stare de hotărîre anticipatoare. În ce măsură este implicată aici o survenire autentică a *Dasein*-ului?

Starea de hotărîre a fost determinată ca proiectare de sine — realizată în deplină discreție și dispusă să înfrunte angoasa — către propriul fapt-de-a-fi-vinovat.[4] Autenticitatea ea și-o obține ca stare de hotărîre *anticipatoare*.[5] În ea, *Dasein*-ul se înțelege pe sine în privința putinței sale de a fi, în așa fel încît el ajunge să aibă moartea sub ochi*, pentru a-și asuma astfel în întregime, în starea ei de aruncare, ființarea care este el însuși.

---

[4] Cf. § 60, p. [295] și urm.

[5] Cf. § 62, p. [305].

* Am tradus aici ceea ce ni s-a părut a fi o figură retorică. Heidegger spune textual că *Dasein*-ul „îi merge morții sub ochi" (*daß es [das Dasein] dem Tod unter die Augen geht*), ceea ce trebuie de fapt înțeles cu termenii inversați: nu moartea se uită la *Dasein*, ci *Dasein*-ul, în pre-mergerea sa și „conștientizîndu-și" starea de aruncare (ca facticitate a finitudinii), are moartea sub ochi.

A-ți asuma prin starea de hotărîre propriul loc-de-deschidere factic înseamnă totodată a intra, prin hotărîre, în situație. La ce [383] anume se hotărăște *Dasein*-ul de fiecare dată *la nivel factic*, acest lucru analiza existențială nu-l poate în principiu discuta. Mai mult decît atît, cercetarea de față nu poate avea în vedere nici proiectul existențial de posibilități factice ale existenței. Cu toate acestea, trebuie să ne întrebăm de unde anume își poate extrage *în genere Dasein*-ul posibilitățile către care el se proiectează factic. Proiectarea de sine, prin pre-mergere, către posibilitatea de nedepășit a existenței, către moarte, nu ne garantează decît integralitatea și autenticitatea stării de hotărîre. Însă acele posibilități ale existenței care se deschid la nivel factic nu pot fi totuși procurate din moarte. Și aceasta cu atît mai mult cu cît pre-mergerea în posibilitate nu reprezintă o simplă speculație asupra acesteia, ci, dimpotrivă, o revenire la locul-de-deschidere factic. Ar trebui oare atunci ca asumarea stării de aruncare a sinelui în lumea sa să deschidă un orizont din care existența să-și smulgă posibilitățile ei factice? Oare n-am spus, în afară de aceasta, că *Dasein*-ul nu ajunge nicicînd în spatele stării sale de aruncare?[6] Înainte de a decide mult prea grăbiți dacă *Dasein*-ul își extrage sau nu din starea de aruncare posibilitățile sale de existență autentice, trebuie să ne asigurăm conceptul deplin al acestei determinații fundamentale care este grija.

Aruncat fiind, *Dasein*-ul este, ce-i drept, remis lui însuși și putinței sale de a fi, *însă aceasta totuși ca fapt-de-a-fi-în-lume*. Aruncat fiind, el e dependent de o „lume" și există factic laolaltă cu ceilalți. În primă instanță și cel mai adesea, sinele este pierdut în impersonalul „se". El se înțelege pe sine pornind de la acele posibilități ale existenței care „sînt în circulație" în clipa aceea la nivelul „mediu" de explicitare a *Dasein*-ului în spațiul public. De cele mai multe ori, datorită ambiguității, ele devin de nerecunoscut, și totuși ele ne sînt cunoscute. Înțelegerea existențielă autentică se sustrage în atît de mică măsură felului în care *Dasein*-ul este explicitat și care este răspîndit la un moment dat încît ea se hotărăște pentru posibilitatea pe care o alege pornind de fiecare dată de la această explicitare, întorcîndu-se împotriva ei și totuși fiind pînă la urmă în favoarea ei.

---

[6] Cf. § 58, p. [284].

Starea de hotărîre, cea în care *Dasein*-ul revine la el însuși, deschide posibilitățile factice dintr-un moment sau altul ale faptului-de-a-exista în chip autentic și face acest lucru *pornind de la moștenirea* pe care această stare de hotărîre, fiind una aruncată, *e nevoită să și-o asume*. Revenirea, prin starea de hotărîre, la starea de aruncare implică o *transmitere* de posibilități moștenite, chiar dacă nu în chip necesar *ca* posibilități moștenite. Dacă orice „lucru cu care am fost dăruiți" este ceva moștenit, iar caracterul acestei „calități înnăscute" rezidă în faptul că ea face posibilă existența autentică, atunci se poate spune că transmiterea unei moșteniri se constituie de fiecare dată prin starea de hotărîre.
[384] Cu cît *Dasein*-ul se hotărăște mai autentic, adică cu cît mai mult se înțelege pe sine dincolo de orice ambiguitate pornind, în pre-mergerea sa în moarte, de la posibilitatea sa privilegiată cea mai proprie, cu atît mai lipsite de echivoc și mai puțin întîmplătoare vor fi aflarea și alegerea posibilității existenței sale. Numai pre-mergerea în moarte înlătură orice posibilitate întîmplătoare și „provizorie". Numai faptul-de-a-fi-liber *pentru* moarte îi dă *Dasein*-ului scopul care e al său prin excelență și face ca existența să se confrunte cu propria ei finitudine. Finitudinea existenței, o dată surprinsă, smulge *Dasein*-ul din varietatea infinită de posibilități imediate ce i se oferă, din confortul, superficialitatea și felul său obișnuit de a se dezimplica, aducîndu-l în simplitatea *destinului* său. Prin acest termen desemnăm survenirea originară a *Dasein*-ului, cea care rezidă în starea de hotărîre autentică și prin care *Dasein*-ul, liber pentru moartea sa, *se transmite* pe sine lui însuși sub forma unei posibilități moștenite, însă cu toate acestea alese.

Dacă *Dasein*-ul poate fi lovit de destin, acest lucru se întîmplă numai deoarece el *este*, în temeiul ființei sale, destin, în sensul caracterizat mai sus. Existînd ca destin în starea de hotărîre prin care *Dasein*-ul se transmite pe sine, *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume este deschis pentru tot ceea ce îi „iese în cale" sub forma întîmplărilor „fericite" sau a grozăviei nenorocirilor. Dar un destin nu se naște doar din întîlnirea fortuită a unor circumstanțe și evenimente. Cel nehotărît — chiar mai mult decît cel care a ales — este deopotrivă victima acestor circumstanțe și totuși el nu va „avea" un destin.

Atunci cînd *Dasein*-ul, prin pre-mergere, face ca moartea să-și manifeste puterea în el, atunci, liber fiind pentru această moarte, el se înțelege pe sine în *puterea-covîrșitoare* a libertății sale finite, pentru ca, în această libertate — care de fiecare dată nu „este" decît prin faptul că el a făcut o alegere —, să își asume *neputința* abandonării sale în seama lui însuși și să aibă o imagine clară asupra a tot ceea ce s-ar putea întîmpla în situația pe care el a deschis-o. Însă dacă *Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-în-lume și ca destin, există, prin esența lui, în faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, atunci survenirea sa este o survenire-laolaltă-cu-ceilalți și se determină ca *destin comunitar*. Prin acest termen desemnăm survenirea unei comunități, a unui popor. Destinul comunitar nu se compune cîtuși de puțin din destine izolate, tot așa cum faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul nu poate fi conceput cîtuși de puțin ca simplă coexistență a mai multor subiecte[7]. Prin faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în aceeași lume și prin starea de hotărîre în care au fost alese anumite posibilități, destinele sînt deja dinainte ghidate. Abia prin comunicare și prin luptă forța destinului comunitar ajunge să se elibereze. Destinul comunitar, care se împletește cu destinul *Dasein*-ului în cuprinsul fiecărei „generații"[8] și laolaltă cu ea, constituie survenirea deplină și autentică a *Dasein*-ului. **[385]**

Destinul este această putere-covîrșitoare — care e totodată neputință — pregătită să facă față oricăror obstacole și prin care se manifestă proiectarea de sine — realizată în deplină discreție și dispusă să înfrunte angoasa — către propriul fapt-de-a-fi-vinovat. Fiind această putere covîrșitoare, destinul reclamă, drept condiție a sa de posibilitate, constituția de ființă a grijii, adică temporalitatea. Numai atunci cînd în ființa unei ființări coabitează la fel de originar moartea, vina, conștiința, libertatea și finitudinea, cum se întîmplă în cazul grijii, numai atunci această ființare poate exista în modul destinului, ceea ce înseamnă că numai atunci ea poate să fie istorică în temeiul existenței sale.

Doar ființarea care, în ființa sa, este în chip esențial orientată către viitor, astfel încît, liberă fiind pentru moartea sa, ea poate,

---

[7] Cf. § 26, p. [117] și urm.

[8] Asupra conceptului de „generație", cf. W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat / Despre studiul istoriei științelor privind omul, societatea și statul* (1875), *Ges. Schriften*, vol. V (1924), pp. 36–41.

o dată ce s-a izbit de ea, să se lase reproiectată către locul său factic de deschidere, cu alte cuvinte doar ființarea care, orientată fiind către viitor, este tot atît de originar una c e a f o s t în chip e s e n ț i a l, doar o astfel de ființare poate ca, transmițîndu-și ei înseși posibilitatea moștenită, să își asume propria stare de aruncare și să fie p r e z e n t ă - î n - c l i p ă pentru „timpul său". Doar temporalitatea autentică, care este totodată una finită, face posibil ceva precum destinul, adică istoricitatea autentică.

Nu e neapărat nevoie ca starea de hotărîre să cunoască *în chip explicit* proveniența posibilităților către care ea se proiectează. Cu toate acestea, în temporalitatea *Dasein*-ului și numai în ea rezidă posibilitatea ca putința-de-a-fi existențielă către care el se proiectează să fie scoasă *în chip explicit* de sub dominația înțelegerii *Dasein*-ului, așa cum a fost aceasta transmisă. Starea de hotărîre, cea prin care *Dasein*-ul revine la sine și prin care el se transmite, devine atunci *reiterare* a unei posibilități moștenite a existenței. *Reiterarea este transmitere explicită*, adică este o revenire în posibilitățile *Dasein*-ului care a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere. Reiterarea autentică a unei posibilități a existenței, a unei posibilități ce ține de trecutul esențial și prin care *Dasein*-ul își alege eroul său*, se întemeiază existențial în starea

---

* Heidegger reia aici termenul *Wiederholung* („reiterare"), pe care l-a folosit la p. [308] (cf. nota noastră), atunci cînd a vorbit despre felul în care *Dasein*-ul se definește și se redefinește pe sine o dată cu fiecare hotărîre luată. Numai că această redefinire, aflăm acum, cînd discuția se poartă pe terenul istoriei, nu se face în cadrul unui dialog abstract al *Dasein*-ului cu sine însuși. De fiecare dată cînd se hotărăște, într-un sens care angajează în chip esențial putința sa de a fi, *Dasein*-ul pleacă de la posibilități care au fost deschise de alții înaintea lui, pe care astfel el le moștenește, împlinind așadar reiterarea prin intermediul a ceva care îi este transmis. În felul acesta se poate vorbi de reiterare (de sine) printr-o „transmitere explicită". Cînd mă reiterez printr-o hotărîre pe care o iau înăuntrul putinței mele de a fi — și în felul acesta pre-mergîndu-mi — o fac întorcîndu-mă simultan către un trecut esențial care îmi vorbește ca model, care mă inspiră și pe care mi-l asum ca posibilitate transmisă ce devine acum posibilitatea *mea*. De aici trimiterea lui Heidegger la „erou". Dar erou nu înseamnă numai o figură care s-a manifestat cîndva în plan istorico-politic și, de la care pornind, un alt *Dasein* se poate inspira în plan politic și istoric în prezent. Erou poate fi tot atît de bine, pentru un gînditor, un altul care l-a precedat. Aristotel sau Kant au fost, de pildă, „eroii" de la care, în cadrul „destinului comunitar" al gîndirii europene, a putut pleca Heidegger pentru a-și construi proiectul propriu. În acest sens va spune Heidegger că reiterarea unei posibilități deschise în trecut nu este o cădere în trecut, ci doar *răspunsul* dat de la nivelul prezentului posibilității din care el s-a inspirat și pe care totodată, prin hotărîrea prezentă, îl revocă. Esențială este, în toate cazurile în care e vorba de destin, această „sinteză" pe care orice hotărîre o realizează între

de hotărîre anticipatoare; căci, prin ea, înainte de toate, este făcută acea alegere care ne face liberi pentru continuarea luptei și pentru fidelitatea față de ceea ce poate fi reiterat. Transmiterea, prin reiterarea ei, a unei posibilități ce a fost în chip esențial, nu deschide totuși *Dasein*-ul care a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere pentru a-l face real încă o dată. Reiterarea posibilului nu este o reînviere a „ceea ce a trecut" și nici o reconectare forțată a „prezentului" la „ceea ce a fost lăsat în urmă". [386]
Născută dintr-o proiectare de sine a *Dasein*-ului aflat în stare de hotărîre, reiterarea nu se lasă sedusă de „ceea ce a trecut", căutînd doar să-l facă pe acesta să revină așa cum a fost el cîndva real. Dimpotrivă, reiterarea este *răspunsul* dat posibilității existenței care a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere, un răspuns inspirat din chiar această posibilitate. Însă răspunsul acesta dat posibilității și pe care îl aduce cu sine hotărîrea, fiind unul *prezent-în-clipă*, este totodată *revocarea* a ceea ce, ca „trecut", își exercită influența asupra zilei de azi. Reiterarea lui nu se abandonează pe sine trecutului și nici nu are ca scop vreun progres. Și una, și cealaltă îi sînt indiferente existenței autentice aflate în clipă.

Reiterarea o vom desemna ca fiind un mod al stării de hotărîre, cea prin care *Dasein*-ul se transmite pe sine și prin care el există în chip explicit ca *destin*. Însă dacă destinul constituie istoricitatea originară a *Dasein*-ului, atunci istoria nu își are centrul său de greutate esențial nici în ceea ce a trecut, nici în prezentul zilei de azi sau în „conexiunea" acesteia cu ceea ce a trecut, ci în survenirea autentică a existenței, în acea survenire care ia naștere din *viitorul Dasein*-ului. Istoria, ca mod de a fi al *Dasein*-ului, este atît de esențial înrădăcinată în viitor încît moartea, ca posibilitate a *Dasein*-ului, aruncă înapoi, către starea sa de aruncare *facticǎ*, existența aflată în pre-mergere și astfel ea e cea care conferă *trecutului esențial* preeminența lui specifică în cuprinsul a ceea-ce-este-istoric. *Ființa autentică întru moarte, adică finitudinea temporalității, este temeiul ascuns al istoricității Dasein-ului.* *Dasein*-ul nu devine istoric abia prin reiterare, ci,

---

posibilitățile care vin spre mine din trecut și proiectul meu, care vine înspre mine din viitorul finitudinii mele. Destinul este tocmai felul în care *Dasein*-ul compune, la nivelul libertății sale, cu partea primită, și astfel neliberă, din el.

deoarece este istoric în virtutea temporalității sale, el poate, prin reiterare, să se asume pe sine în istoria sa. Iar pentru asta nu-i nevoie de nici o istoriografie.

Dasein-ul se transmite pe sine, prin pre-mergere și aflîndu-se în starea de hotărîre, către locul-de-deschidere care este clipa; această transmitere de sine o numim destin. În el își află totodată temeiul destinul comunitar, prin care înțelegem survenirea *Dasein*-ului în faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți. Destinul comunitar, care se împletește cu destinul *Dasein*-ului, poate fi deschis în chip explicit prin reiterare, ca unul ce este strîns legat de moștenirea primită. Abia reiterarea face manifestă pentru *Dasein* propria sa istorie. Survenirea însăși, precum și starea de deschidere care îi aparține, în speță apropriereа acesteia, se întemeiază existențial în faptul că *Dasein*-ul, fiind unul temporal, este deschis în mod ecstatic.

Ceea ce pînă în clipa de față am caracterizat ca istoricitate — în deplină adecvare cu survenirea ce rezidă în starea de hotărîre anticipatoare — va fi numit acum istoricitate *autentică* a *Dasein*-ului. Pornind de la fenomene precum transmiterea și reiterarea, care își au rădăcina în viitor, a devenit clar de ce survenirea
[387] istoriei autentice își are centrul său de greutate în trecutul esențial. Cu atît mai enigmatic rămîne totuși pentru noi modul în care această survenire, înțeleasă ca destin, trebuie să constituie întreg „ansamblul" *Dasein*-ului, de la naștere pînă la moartea sa. Cu ce poate ajuta recursul la starea de hotărîre pentru clarificarea acestui fapt? Oare hotărîrea, la rîndul ei, nu este ea de fiecare dată, în suita ansamblului de trăiri în întregul lui, doar *o singură* „trăire" izolată? Nu cumva „ansamblul" survenirii autentice trebuie să constea atunci într-o succesiune neîntreruptă a unor astfel de hotărîri? Care este motivul pentru care întrebarea privitoare la constituirea „ansamblului vieții" nu își află un răspuns cu adevărat satisfăcător? Nu cumva, pînă la urmă, cercetarea noastră este prea grăbită să dea un răspuns, înainte de a fi verificat dacă *întrebarea* pe care ea și-o pune este una legitimă? Pe parcursul analiticii existențiale de pînă acum, nimic nu a rezultat mai clar decît faptul că ontologia *Dasein*-ului este mereu pîndită de ispita înțelegerii obișnuite a ființei. Această ispită trebuie întîmpinată metodologic doar într-un singur fel, și

anume prin urmărirea *originii* acestei întrebări privitoare la constituirea ansamblului *Dasein*-ului (chiar dacă ea pare „de la sine înțeleasă") și prin determinarea orizontului ontologic în care ea se mișcă.

Dacă istoricitatea aparține ființei *Dasein*-ului, atunci trebuie ca existența neautentică să fie și ea una istorică. Însă nu cumva tocmai istoricitatea *neautentică* a *Dasein*-ului a fost cea care a determinat orientarea întrebării noastre privitoare la „ansamblul vieții", blocînd astfel accesul la istoricitatea autentică și la „ansamblul" ei specific? Oricum ar sta lucrurile, nu vom putea face o expunere completă a problemei ontologice a istoriei fără să luăm în considerare istoricitatea neautentică a *Dasein*-ului.

§ 75. *Istoricitatea D a s e i n-ului și istoria de ordinul lumii*

În primă instanță și cel mai adesea, *Dasein*-ul se înțelege pe sine pornind de la ceea ce el întîlnește în interiorul lumii ambiante precum și de la ființarea de care el se preocupă prin privirea-ambientală. Această înțelegere nu este o simplă luare la cunoștință de sine însuși a *Dasein*-ului și care nu face decît să-l însoțească în toate comportamentele sale. Înțelegerea înseamnă proiectare de sine către posibilitatea dintr-un moment sau altul a faptului-de-a-fi-în-lume, înseamnă a exista sub forma acestei posibilități. Astfel, înțelegerea, ca înțelegere de la nivelul simțului comun, constituie totodată și existența neautentică, cea a impersonalului „se". Fiind laolaltă-cu-ceilalți în spațiul public, ceea ce noi întîlnim prin preocuparea noastră cotidiană nu sînt numai ustensile și lucrări de tot felul, ci și cele ce ne sînt „date" o dată cu ele: diferite „treburi", lucruri pe care le între- [388]
prindem, incidente și accidente. Fiind în același timp solul pe care survin toate acestea și scena pe care ele se produc, „lumea" face parte la rîndul ei din acest du-te vino cotîdian. Cînd sîntem laolaltă cu ceilalți în spațiul public, pe ceilalți îi întîlnim în această forfotă în care „ne bălăcim cu toții". Ne pricepem la toate, dezbatem orice, luăm partea, combatem, ținem minte sau dăm uitării și de fiecare dată cu privirea ațintită din prima clipă asupra a *ceea ce* facem fiecare și asupra a ceea ce va „ieși" de aici. Cînd e vorba să măsurăm cît de departe ajunge un *Dasein* individual,

în ce fel bate el pasul pe loc, de cîte ori se răzgîndește și apucă alt drum și cînd, în cele din urmă, vrem să facem „bilanțul" trudei sale, pornim în primă instanță de la felul în care merg lucrurile de care el se preocupă, de la stadiul în care ele se află, de la schimbările lor și de la modul în care ele îi sînt disponibile. Oricît de banală și pe înțelesul tuturor ar părea această referire la modul în care *Dasein*-ul este înțeles la nivelul simțului comun cotidian, din punct de vedere ontologic acest mod de a înțelege *Dasein*-ul nu este totuși defel transparent. Dar atunci de ce nu poate fi determinat „ansamblul" *Dasein*-ului pornind de la ființarea de care ne preocupăm și de la „ceea ce a fost trăit"? Oare ustensilul și lucrarea în-preajma cărora *Dasein*-ul adastă nu fac și ele parte din „istorie"? Să fie oare survenirea istoriei doar acea derulare izolată de „fluxuri ale trăirilor" care are loc în subiectele individuale?

Istoria nu este de fapt ansamblul dinamic înăuntrul căruia obiectele suportă schimbări, așa cum nu este nici succesiunea de trăiri ale unor „subiecte", care se alcătuiește desprinsă fiind de orice temei necesar. Înseamnă oare atunci că survenirea istoriei privește felul în care sînt „înlănțuite" laolaltă subiectul și obiectul? Dacă ajungem să atribuim survenirea relației subiect-obiect, atunci trebuie de asemenea să ne întrebăm care este felul de a fi al acestei înlănțuiri a lor, și anume dacă ea este în fond cea care „survine". Teza istoricității *Dasein*-ului nu vrea să spună că subiectul lipsit de lume ar fi istoric, ci ființarea care există ca fapt-de-a-fi-în-lume. *Survenirea istoriei este survenirea faptului-de-a-fi-în-lume*. Istoricitatea *Dasein*-ului este în chip esențial istoricitate a lumii, care, pe temeiul temporalității alcătuite din orizonturi ecstatice, aparține temporalizării acestei temporalități. *Dasein*-ul, în măsura în care el există factic, întîlnește deja o ființare intramundană des-coperită. *O dată cu existența faptului-de-a-fi-în-lume istoric, în istoria de ordinul lumii sînt deja cuprinse de fiecare dată ființarea-la-îndemînă și cea simplu-prezentă*. Ustensilele și lucrările de tot felul, cărțile de pildă, își au „destinele" lor, diferitele edificii și instituții își au istoria lor. Însă și natura este istorică. Desigur, *nu* în sensul în care vorbim de „istorie naturală"[9], ci, dimpotri-

---

[9] Asupra felului în care poate fi delimitată ontologic „survenirea din natură" de mobilitatea specifică istoriei, cf. considerațiile din lucrarea lui F. Gottl, *Die Grenzen*

vă, ca peisaj, ca ținut ce poate fi populat sau exploatat, precum și atunci cînd este cîmp de luptă sau loc de cult. Această ființare intramundană *este* ca atare istorică, iar istoria ei nu înseamnă ceva „exterior", care n-ar face decît să însoțească istoria „interioară", cea a „sufletului". Această ființare o numim *ființare istorică de ordinul lumii*. Trebuie ținut seama în acest caz de dubla semnificație a termenului de „istorie de ordinul lumii", ales și înțeles aici de noi în sens ontologic. El înseamnă, pe de o parte, survenirea lumii, în unitatea ei esențială, de ordinul existenței, cu *Dasein*-ul. Totodată însă, în măsura în care o dată cu lumea factică de la nivelul existenței e des-coperită de fiecare dată o ființare intramundană, termenul acesta se referă la „survenirea" intramundană a ființării-la-îndemînă și a ființării-simplu-prezente. Lumea istorică este factică doar ca lume a ființării intramundane. Ceea ce „survine" o dată cu ustensilul și cu lucrarea ca atare are un caracter propriu de mobilitate, rămas pînă acum cu totul obscur. Un inel de pildă, prin faptul că este „dăruit mai departe" și „purtat", nu suferă, în ființa lui, simple schimbări de loc. Mobilitatea care e specifică survenirii în care „se petrece ceva" cu un lucru nu poate fi concepută cîtuși de puțin pornind de la mișcarea înțeleasă ca schimbare a locului. Acest lucru este valabil pentru toate „procesele" și evenimentele din istoria de ordinul lumii, și într-o anumită măsură și pentru „catastrofele naturale". Problema structurii ontologice a survenirii care e specifică istoriei de ordinul lumii — făcînd cu totul abstracție de faptul că ea depășește în chip necesar granițele temei noastre — o putem cu atît mai puțin urmări aici cu cît intenția acestei expuneri este tocmai de a ne aduce în fața enigmei ontologice care este mobilitatea specifică survenirii. [389]

Singurul lucru pe care trebuie să-l facem este să delimităm *acea* sferă de fenomene pe care în chip necesar o avem deopotrivă în vedere din punct de vedere ontologic atunci cînd vorbim despre istoricitatea *Dasein*-ului. Transcendența lumii este fundată în temporalitate; pe temeiul acestui fapt, ființarea istorică de ordinul lumii este prezentă de fiecare dată deja „în chip obiectiv" în survenirea faptului-de-a-fi-în-lume pe care-l pune în joc

der Geschichte / Limitele istoriei (1904), care n-au fost nici pe departe prețuite așa cum trebuie.

existența, *fără ca ea să fie sesizată în maniera istoriografiei.* Și deoarece, prin cădere, *Dasein*-ul factic ajunge să se contopească cu lucrul de care el se preocupă, tocmai de aceea el își înțelege în primă instanță istoria ca istorie de ordinul lumii. Și deoarece, apoi, înțelegerea obișnuită a ființei înțelege „ființa" în chip neutru, ca simplă-prezență, tocmai de aceea ființa ființării istorice de ordinul lumii este experimentată și explicitată în sensul de ființare-simplu-prezentă, fie ea una care stă să vină, care este prezentă sau care a dispărut. Și deoarece, în sfîrșit, sensul ființei în genere este considerat drept ceea ce prin excelență este de la sine înțeles, tocmai de aceea întrebarea privitoare la felul de a fi al ființării istorice de ordinul lumii și la mobilitatea care e specifică survenirii în genere este socotită „pînă la urmă" doar o pedanterie sterilă a unei subtilități verbale.

Dasein-ul cotidian este dispersat în mulțimea de lucruri ce „se petrec" zilnic. Ocaziile și circumstanțele în expectativa cărora *Dasein*-ul prins în preocupare se află în mod „tactic" dinainte
[390] sînt cele din care rezultă „destinul". *Dasein*-ul care există în chip neautentic ajunge să își calculeze istoria pornind de la ființarea de care el se preocupă. Și deoarece, mînat fiind în toate direcțiile de „treburile" sale, el trebuie mai întîi, dacă vrea să ajungă la el însuși, să se *adune* pe sine din *dispersia* și din *incoerența* a ceea ce tocmai „s-a petrecut", tocmai de aceea *întrebarea* privitoare la felul în care trebuie construit un „ansamblu coerent" al *Dasein*-ului, în sensul de trăiri ale subiectului care „la rîndul lor" sînt simplu-prezente, nu poate lua naștere decît din orizontul de înțelegere al istoricității neautentice. Posibilitatea ca acest orizont al întrebării să devină dominant are ca temei starea de nehotărîre, cea care constituie esența ne-persistenței sinelui.

Cu aceasta am arătat care e *originea* întrebării privitoare la un „ansamblu coerent" al *Dasein*-ului, înțeles ca unitate a înlănțuirii trăirilor dintre naștere și moarte. Proveniența întrebării trădează totodată neadecvarea ei în raport cu intenția de a da integralității survenirii *Dasein*-ului o interpretare existențială originară. Pe de altă parte însă, de îndată ce orizontul „natural" al întrebării capătă predominanță, devine explicabil de ce tocmai istoricitatea autentică a *Dasein*-ului, destinul și reiterarea, par să ofere în cea mai mică măsură solul fenomenal pentru

ca acel lucru pe care îl are în fond în intenție întrebarea privitoare la „ansamblul vieții" să capete forma unei probleme întemeiate ontologic.

Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem nu este prin ce anume își obține *Dasein*-ul unitatea de ansamblu, pentru ca să poată fi realizată ulterior înlănțuirea pe care o presupune suita „trăirilor" ce au avut loc și a celor ce urmează să aibă loc. Întrebarea, dimpotrivă, trebuie să fie aceasta: în virtutea căruî fel de a fi al lui însuși ajunge *Dasein*-ul *să se piardă în așa măsură pe sine încît, așa zicînd, să trebuiască ulterior să se adune din această dispersie și să își inventeze — pentru a obține acest ansamblu — o unitate atotcuprinzătoare*? Pierderea de sine în impersonalul „se" și în ființarea istorică de ordinul lumii ni s-a dezvăluit mai devreme ca fugă din fața morții. Această fugă din fața... face manifestă ființa *întru* moarte ca o determinație fundamentală a grijii. Starea de hotărîre anticipatoare aduce această ființă întru moarte în existența autentică. Însă survenirea acestei stări de hotărîre, în speță reiterarea (prin care *Dasein*-ul, pre-mergînd, se transmite pe sine) a unor posibilități moștenite, am interpretat-o ca istoricitate autentică. Rezidă cumva în această istoricitate extensiunea originară, nepierdută în impersonalul „se" și care nu are nevoie de vreun ansamblu, acea extensiune a existenței în întregul ei? Starea de hotărîre a sinelui, spre deosebire de acea nepersistență a sinelui pe care o presupune dispersia, este în ea însăși *persistența ce însoțește extensia* și prin care *Dasein*-ul, înțeles ca destin, păstrează „înglobate" în existența sa nașterea și moartea, precum și „intervalul" dintre ele, în așa **[391]** fel încît, avînd o asemenea persistență, el este prezent-în-clipă pentru ființarea istorică de ordinul lumii din situația pe care el o deschide de fiecare dată. Prin reiterarea, ce ține de destin, a posibilităților care au fost în chip esențial, *Dasein*-ul se readuce pe sine „în chip nemijlocit", adică temporal-ecstatic, la ceea ce, înaintea sa, el a fost deja în chip esențial. Însă o dată cu această transmitere a moștenirii, „nașterea" este apoi *înglobată în existență* prin revenirea din posibilitatea de nedepășit a morții, desigur numai pentru ca această existență să accepte, făcîndu-și mai puține iluzii, starea de aruncare a propriului loc-de-deschidere.

Starea de hotărîre constituie *fidelitatea* existenței față de propriul sine. Ca stare de hotărîre dispusă să înfrunte *angoasa*, fi-

delitatea aceasta este totodată o frică plină de respect în fața unicei autorități pe care o poate avea un fapt-de-a-exista liber, adică în fața acelor posibilități ale existenței care pot fi reiterate. Starea de hotărîre ar fi greșit înțeleasă din punct de vedere ontologic dacă am ajunge să credem că ea nu *este* reală ca „trăire" decît atîta vreme cît „durează" „actul" hotărîrii. În starea de hotărîre rezidă acea persistență existențielă care, potrivit esenței sale, a anticipat deja orice clipă posibilă care se naște din ea. Ca destin, starea de hotărîre este libertatea *renunțării* la o anumită hotărîre, în eventualitatea în care o situație o cere. Astfel, persistența existenței nu e defel întreruptă, ci, dimpotrivă, ea este confirmată tocmai prin clipă. Persistența nu se formează abia prin felul în care „clipele" se succedă și se așază laolaltă și nici pornind de la această configurație a succesiunii lor, ci aceste clipe iau naștere din temporalitatea unei *extensiuni preexistente*, adică din temporalitatea reiterării care, orientată fiind către viitor, face ca ceva să fi fost în chip esențial.

Dimpotrivă, cînd e vorba de istoricitatea neautentică, extensiunea originară a destinului rămîne ascunsă. Lipsit de persistență ca sine-impersonal, *Dasein*-ul își prezentizează propriul „azi". Aflat în expectativa noului de ultimă oră, el a uitat deja ceea ce este vechi. Impersonalul „se" se eschivează în fața alegerii. Orb pentru posibilități, el nu e în stare să reitereze ceea ce a fost în chip esențial, ci tot ce poate să facă este să păstreze în minte sau să păstreze pur și simplu ceea ce a mai rămas „real" din ființarea istorică de ordinul lumii care a fost cîndva, să păstreze pur și simplu vestigiile și documentele simplu-prezente cu privire la ea. Pierdut în prezentificarea zilei de azi, el înțelege „trecutul" pornind de la „prezent". Dimpotrivă, temporalitatea istoricității autentice, în calitatea ei de clipă ce pre-merge reiterînd, este o *de-prezentificare* a zilei de azi și o dezobișnuire de uzanțele impersonalului „se". Dimpotrivă, existența istorică neautentică, împovărată fiind de ceea ce „trecutul" i-a lăsat ca zestre — o zestre din care ea nu mai pricepe mare lucru —, nu face decît să caute ceea ce este modern. Istoricitatea autentică înțelege istoria ca „reîntoarcere" a posibilului și știe că posi-
[392] bilitățile se reîntorc doar atunci cînd existența, construindu-și destinul în clipă, este deschisă pentru ele prin reiterarea pe care o presupune starea de hotărîre.

Interpretarea existențială a istoricității *Dasein*-ului, pe măsură ce înaintează, intră permanent și pe nesimțite în teritorii obscure. Astfel de obscurități sînt cu atît mai greu de risipit cu cît dimensiunile posibile ale interogării adecvate nu au fost încă deslușite și peste toate continuă să bîntuie *enigma ființei*, iar acum, mai nou, sîntem puși în fața enigmei *mișcării*. Cu toate acestea, ne putem aventura într-un proiect al genezei ontologice a istoriografiei ca știință, pornind de la istoricitatea *Dasein*-ului. Prin el vom pregăti ceea ce urmează să facem mai tîrziu, și anume clarificarea sarcinii unei destrucții a istoriei filozofiei la nivel istoriografic[10].

§ 76. Istoriografia și originea ei existențială în istoricitatea D a s e i n-ului

Faptul că istoriografia, care, ca orice știință, este un fel de a fi al *Dasein*-ului, „depinde" factic de „concepția despre lume" care este „dominantă" într-un moment sau altul, nici nu mai are nevoie să fie discutat. Totuși, dincolo de acest fapt, trebuie să ne întrebăm cum este ontologic cu putință ca științele să-și aibă originea în constituția de ființă a *Dasein*-ului. Această origine nu ne este încă decît într-o mică măsură transparentă. În contextul în care ne aflăm, nu vom analiza decît sumar originea existențială a istoriografiei, și aceasta numai în măsura în care astfel vor ieși încă și mai clar la lumină istoricitatea *Dasein*-ului și înrădăcinarea acesteia în temporalitate.

Dacă ființa *Dasein*-ului este în chip fundamental istorică, atunci orice știință factică rămîne în chip evident strîns legată de survenirea *Dasein*-ului. Istoriografia, întocmai ca și celelalte științe, are ca premisă istoricitatea *Dasein*-ului, însă într-o manieră proprie și cu totul privilegiată.

Acest lucru ar putea fi explicat în primă instanță prin aceea că istoriografia, ca știință despre istoria *Dasein*-ului, trebuie să aibă ca „premisă" ființarea care este originar istorică, în măsura în care aceasta este „obiectul" ei posibil. Numai că nu e de ajuns ca istoria pur și simplu *să fie* pentru ca un obiect al istoriografiei

---

[10] Cf. § 6, p. [19] și urm.

să devină astfel accesibil și, tot așa, cunoașterea pe care o pune în joc istoriografia nu este istorică doar în măsura în care ea survine ca un comportament al *Dasein*-ului, ci *deschiderea de tip istoriografic a istoriei, potrivit structurii sale ontologice, este în ea însăși* — fie că e realizată factic, fie că nu — *înrădăcinată în istoricitatea D a s e i n-ului*. Această corelație o avem în vedere atunci cînd
[393] spunem că istoriografia își are originea existențială în istoricitatea *Dasein*-ului. A pune în lumină această origine înseamnă, din punctul de vedere al metodei, a proiecta ontologic *ideea* de istoriografie pornind de la istoricitatea *Dasein*-ului. Așadar, nu e cîtuși de puțin vorba să „abstragem" conceptul istoriografiei din activitatea factică a științei de azi, identificîndu-l astfel cu ea. Căci, dacă privim lucrurile în chip fundamental, ce garanție putem avea că acest demers factic reprezintă în realitate istoriografia potrivit posibilităților ei originare și autentice? Și chiar dacă ar fi așa — ceea ce nu vom decide acum — conceptul tot nu va putea fi „des-coperit" în acest *factum* decît urmînd firul călăuzitor al unei idei deja înțelese a istoriografiei. Pe de altă parte, ideea existențială de istoriografie nu poate căpăta o mai mare legitimitate prin faptul că istoricul va confirma existența unui acord între comportamentul său factic și această idee. Tot astfel, nu va rezulta că ea este „falsă" numai pentru că istoricul o combate.

Ideea istoriografiei ca știință implică faptul că aceasta și-a luat ca sarcină proprie *deschiderea* ființării de tip istoric. Orice știință se constituie primordial prin tematizare. Ceea ce în *Dasein* ca fapt-de-a-fi-în-lume care a fost deschis este cunoscut la nivel pre-științific este proiectat asupra ființei sale specifice. Prin acest proiect este delimitată o anumită regiune a ființării. Căile de acces la această ființare își primesc astfel „direcționarea" metodică, iar structura aparatului conceptual pentru explicitarea ei își obține prefigurarea. Dacă, renunțînd la întrebarea privitoare la posibilitatea unei „istorii a prezentului", îi atribuim ca sarcină istoriografiei deschiderea „trecutului", atunci tematizarea istoriografică a istoriei este posibilă numai dacă în genere „trecutul" a fost de fiecare dată deja deschis. Și iarăși, dacă facem cu totul abstracție de măsura în care izvoarele care ne stau la dispoziție sînt suficiente pentru o aducere în prezent a trecutului cu mijloacele istoriografiei, trebuie totuși ca *drumul către acest tre-*

cut să-i fie în genere *deschis* istoriografiei pentru ca ea să se poată întoarce la el. Dar nu este cîtuși de puțin evident că acest lucru se întîmplă și nu este evident nici cum anume devine el posibil.

Însă în măsura în care ființa *Dasein*-ului este istorică, adică deschisă în trecutul său esențial tocmai pe temeiul temporalității alcătuite din orizonturi ecstatice, tematizarea „trecutului", așa cum poate fi ea realizată la nivelul existenței, are în genere cale liberă. Și deoarece *Dasein*-ul și *numai el* este istoric în chip originar, trebuie ca acel ceva pe care tematizarea istoriografică îl propune ca obiect posibil al cercetării să aibă felul de a fi al *D a s e i n-ului care a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere.* O dată cu *Dasein*-ul factic ca fapt-de-a-fi-în-lume *este,* de fiecare dată, și o istorie de ordinul lumii. Dacă *Dasein*-ul nu mai este prezent, atunci și lumea este doar ceva care a fost. Acest lucru nu contravine faptului că ființarea care era cîndva la-îndemînă în interiorul lumii este ceva care încă nu a trecut și, ca **[394]** acest ceva care nu a trecut și care aparține unei lumi care a fost, ne stă la dispoziție „istoriografic" ca ceva prezent.

Cîtă vreme sînt încă simplu-prezente, ruinele, monumentele și relatările scrise reprezintă un *posibil* „material" pentru deschiderea concretă a *Dasein*-ului care a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere. Astfel de lucruri *pot* deveni material *istoriografic* numai întrucît ele, potrivit felului lor propriu de a fi, au caracterul unei *istorii de ordinul lumii.* Iar ele *devin* material abia prin faptul că sînt înțelese în prealabil în privința intramundaneității lor. Lumea deja proiectată se determină pe calea unei interpretări a materialului care „s-a păstrat" și care aparține istoriei de ordinul lumii. Întoarcerea în „trecut" nu se realizează abia prin strîngerea materialului, prin sortarea și prin punerea lui în siguranță; toate aceste activități presupun faptul că *ființa noastră, esențial istorică,* este *întru Dasein*-ul care a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere, ceea ce înseamnă pînă la urmă istoricitatea existenței cercetătorului istoriei. Această istoricitate fundează existențial istoriografia ca știință pînă în manifestările sale cele mai neînsemnate și care țin de „rutina" ei[11].

---

[11] Cu privire la constituirea înțelegerii de tip istoriografic, cf. E. Spranger, *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie / Despre teoria înțelegerii și psihologia din științele spiritului*, Festschrift für Joh. Volkelt, 1918, p. 357 și urm.

Dacă istoriografia își are în acest fel rădăcinile în istoricitate, atunci de aici pornind trebuie să putem determina și ce anume constituie „de fapt" *obiectul* acestei științe. Delimitarea temei originare a istoriografiei va trebui realizată în adecvare cu istoricitatea autentică și cu acea deschidere a ceea ce a fost în chip esențial care ține de această istoricitate, adică în adecvare cu reiterarea. Această reiterare se apleacă asupra *Dasein*-ului care a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere tocmai pentru a-l înțelege în posibilitatea lui autentică ce a fost în chip esențial. Faptul că istoriografia „a luat naștere" din istoricitatea autentică înseamnă atunci că tematizarea primordială a obiectului acestei științe proiectează *Dasein*-ul care a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere către posibilitatea sa de existență cea mai proprie. Să înțelegem atunci că istoriografia trebuie să aibă ca temă *posibilul*? Oare „sensul" ei nu este tocmai acela de a se dedica în întregime doar *„faptelor"*, de a vedea cum s-au petrecut de fapt lucrurile?

Dar, se va pune întrebarea, ce înseamnă că *Dasein*-ul este „de fapt"? Dacă *Dasein*-ul este cu adevărat real doar în existență, atunci „factualitatea" sa se constituie tocmai prin proiectarea de sine a *Dasein*-ului aflat în starea de hotărîre către o putință-de-a-fi pe care el a ales-o. Însă atunci ceea ce în chip autentic a fost „de fapt" este tocmai posibilitatea existențielă prin care s-au determinat la nivel factic destinul, destinul comunitar și istoria de ordinul lumii. Deoarece existența nu este de fiecare dată decît una factic aruncată, istoriografia va deschide cu atît mai puternic forța tăcută a posibilului cu cît ea va înțelege mai simplu și mai concret faptul-de-a-fi-fost-în-chip-esențial-în-lume, pornind de la posibilitatea lui și nefăcînd „decît" să-l prezinte.

[395] Dacă istoriografia, care provine ea însăși din istoricitatea autentică, dezvăluie prin reiterare, în posibilitatea lui, *Dasein*-ul ce a fost în chip esențial, atunci, în cuprinsul a ceea ce s-a petrecut o singură dată, ea a făcut deja manifest ceea ce este „universal". Întrebarea dacă istoriografia are ca obiect doar înlănțuirea de evenimente petrecute o singură dată — „individuale" — sau dacă ea are ca obiect și „legile" este, în chiar rădăcina ei, eronată. Tema ei nu este doar ceea ce s-a întîmplat o singură dată, așa cum nu este nici doar universalul care ar pluti ca un

nimb deasupra acestuia, ci posibilitatea factic existentă care a fost în chip esențial. Această posibilitate nu este reiterată ca atare, adică nu e înțeleasă în chip autentic istoriografic atunci cînd este deformată și transformată astfel în copia palidă a unui model supratemporal. Doar istoricitatea factică și autentică — ca destin asumat prin starea de hotărîre — poate deschide istoria care a fost în chip esențial, și aceasta în așa fel încît, prin reiterare, „forța" posibilului să se repercuteze în existența factică, adică să vină către această existență din chiar viitorul ei. De aceea, istoriografia — în aceeași măsură ca și istoricitatea *Dasein*-ului ce n-a creat încă o istoriografie — nu își are cîtuși de puțin punctul său de plecare în „prezent" și în ceea ce este doar azi „real", pentru a se întoarce apoi de acolo, bîjbîind nesigură, la ceva care a fost și care a trecut, ci deschiderea *de tip istoriografic* se temporalizează și ea *pornind din viitor*. „*Selecția*" a ceea ce urmează să devină obiect posibil al istoriografiei *este deja realizată* prin *alegerea* factică, existențielă, pe care a operat-o istoricitatea *Dasein*-ului, căci numai din acest *Dasein* ia naștere istoriografia și numai prin el ea *este*.

Deschiderea „trecutului" în manieră istoriografică, avîndu-și temeiul în reiterarea de ordinul destinului, nu numai că nu este cîtuși de puțin „subiectivă", dar tocmai ea este cea care ne dă garanția „obiectivității" istoriografiei. Căci obiectivitatea unei științe se măsoară primordial după gradul în care ea poate *să pună la dispoziția* înțelegerii, neacoperită în caracterul originar al ființei sale, ființarea tematică care-i aparține. „Valabilitatea universală", cerută de impersonalul „se" și de simțul comun, precum și pretențiile de „universalitate" pe care ele le emit nu reprezintă în nici o știință *în așa de mică măsură* criteriile posibile ale „adevărului" ca în cazul istoriografiei autentice.

Istoriografia poate pretinde să se orienteze neabătut după „fapte" numai deoarece tema ei centrală este de fiecare dată *posibilitatea* existenței ce a fost în chip esențial și deoarece existența se realizează factic întotdeauna în istoria de ordinul lumii. Tot din acest motiv, cercetarea factică se ramifică în mai multe direcții, luîndu-și ca obiect fie istoria ustensilelor și lucrărilor de tot felul, fie istoria culturii, a spiritului și a ideilor. În același timp, fiind ceva care se transmite, istoria este în ea însăși de

fiecare dată într-un nivel de explicitare care aparține acestei istorii și care, la rîndul lui, are propria lui istorie, astfel încît cel mai adesea istoriografia nu ajunge la *Dasein*-ul care a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere decît traversînd mai întîi istoria
[396] transmiterii. Acesta este și motivul pentru care cercetarea concretă de tip istoriografic se poate menține în vecinătatea temei sale autentice într-o măsură de fiecare dată diferită. Istoricul care de la bun început „se repede" să studieze „concepția despre lume" a unei epoci încă nu a dovedit prin aceasta că își înțelege obiectul în chip autentic istoric și nu doar „estetic". Iar, pe de altă parte, existența unui istoric care nu face „decît" să editeze izvoarele poate foarte bine să fie determinată de o istoricitate autentică.

Așa se face că nici măcar existența unui interes istoriografic diferențiat, care merge pînă la culturile cele mai îndepărtate și mai primitive, nu constituie în sine o dovadă în favoarea istoricității autentice a unei anumite „epoci". Iar, în cele din urmă, apariția unei probleme a „istorismului" este cel mai limpede indiciu că istoriografia tinde să înstrăineze *Dasein*-ul de istoricitatea lui autentică. Această istoricitate nu are nevoie în chip necesar de o istoriografie. Epocile fără istoriografie nu sînt automat anistorice.

Posibilitatea ca istoriografia în genere să fie un „folos" sau un „neajuns" „pentru viață" se întemeiază în faptul că viața, în rădăcina ființei sale, este istorică și astfel, ca una ce există factic, ea s-a decis de fiecare dată deja pentru o istoricitate autentică sau neautentică. Nietzsche, în cea de-a doua dintre *Considerațiile inactuale* (1874), a recunoscut acest lucru și a spus cu claritate și pătrundere esențialul despre „folosul sau neajunsul pe care îl reprezintă pentru viață istoriografia". El distinge trei feluri de istoriografie: cea de tip monumental, cea anticvarială și cea critică, fără a pune în lumină necesitatea acestei triade și temeiul unității ei. *Tripla ipostază a istoriografiei se află prefigurată în istoricitatea D a s e i n-ului.* Această istoricitate ne ajută totodată să înțelegem în ce măsură istoriografia autentică trebuie să fie o unitate factic concretă a acestor trei posibilități. Împărțirea făcută de Nietzsche nu este întîmplătoare. Începutul *Consi-*

derației sale ne face să presupunem că el înțelegea mai multe decît a spus.*

Dasein-ul, ca unul ce este istoric, nu este posibil decît pe temeiul temporalității. Aceasta se temporalizează în unitatea de orizonturi ecstatice a răpirilor ei. *Dasein*-ul există în chip autentic ca unul orientat către viitor prin deschiderea, în starea de hotărîre, a unei posibilități ce a fost aleasă. Revenind, în starea de hotărîre, la el însuși, *Dasein*-ul se deschide prin reiterare pentru posibilitățile „monumentale" ale existenței umane. Istoriografia ce ia naștere dintr-o asemenea istoricitate este una „monumentală". Ca unul care a fost în chip esențial, *Dasein*-ul este remis stării sale de aruncare. În apropierea reiterativă a posibilului se prefigurează deopotrivă posibilitatea păstrării pline de venerație a existenței ce a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere, a existenței în care a devenit manifestă posibilitatea ce a fost surprinsă. Fiind de tip monumental, istoriografia este, [397]
tocmai din această cauză, una „anticvarială". *Dasein*-ul se temporalizează în această unitate a viitorului și a trecutului esențial pe care o reprezintă prezentul. Acest prezent deschide în chip autentic, și anume sub forma clipei, ziua de azi. Însă în măsura în care aceasta este explicitată pornind de la o înțelegere care reiterează fiind orientată către viitor, înțelegere a unei posibilități deja surprinse a existenței, istoriografia devine o de-prezentificare a zilei de azi, pentru a se desprinde dureros de spațiul public al zilei de azi, supus căderii. Istoriografia de tip monumental și anticvarială este în chip necesar, în varianta sa autentică, o critică a „prezentului". Istoricitatea autentică este fundamentul unității posibile a celor trei moduri ale istoriografiei. Însă fundamentul istoriografiei autentice are ca *temei temporalitatea*, înțeleasă ca sens existențial al ființei grijii.

Prezentarea concretă a originii existențial-istorice a istoriografiei se va realiza prin analiza tematizării prin care se constituie această știință. Tematizarea de tip istoriografic are ca parte principală a sa configurarea situației hermeneutice care apare o dată cu hotărîrea *Dasein*-ului existent în chip istoric de a deschide

* Referitor la această pagină a lui Heidegger despre tripla interpretare a istoriografiei lui Nietzsche, a se vedea Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978, pp. 587–621.

prin reiterare *Dasein*-ul care a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere. Posibilitatea și structura *adevărului de tip istoriografic* trebuie expuse pornind de la *autentica stare de deschidere* („adevăr") *a existenței istorice.* Însă deoarece conceptele fundamentale ale științelor de tip istoriografic — fie că ele se referă la obiectele lor sau la modul lor de tratare — sînt concepte ale existenței, tocmai de aceea teoria științelor spiritului are ca premisă o interpretare tematic existențială a *istoricității Dasein*-ului. Interpretarea aceasta este scopul de care a încercat să se apropie permanent W. Dilthey prin activitatea sa de cercetare și care a fost și mai bine pus în lumină prin ideile contelui Yorck von Wartenburg.

§ 77. Legătura expunerii de față a problemei istoricității cu cercetările lui W. Dilthey și ideile contelui Yorck

Analiza detaliată a problemei istoriei, așa cum a fost ea realizată, a luat naștere prin asimilarea contribuției lui Dilthey. Aceasta a fost confirmată și totodată consolidată prin tezele contelui Yorck, pe care le găsim risipite în scrisorile sale către Dilthey[12].

Imaginea lui Dilthey, care și în zilele noastre este cea mai răspîndită, este următoarea: exeget „subtil" al istoriei spiritului
[398] și mai cu seamă al istoriei literaturii, cel care s-a străduit „deopotrivă" să facă o delimitare a științelor naturii de științele spiritului, atribuind un rol privilegiat istoriei acestor științe și, la fel, „psihologiei" și amestecînd toate acestea într-o „filozofie a vieții" relativistă. Pentru o privire superficială, portretul acesta este „corect". Însă ceea ce îi lipsește este „substanța". El mai mult ascunde decît dezvăluie.

Activitatea de cercetare a lui Dilthey poate fi împărțită schematic în trei mari domenii: studiile privind teoria științelor spiritului și delimitarea lor de științele naturii; cercetările privitoare la istoria științelor despre om, despre societate și stat; strădaniile în vederea unei psihologii prin care „faptul om în întregul său" să-și capete reprezentarea adecvată. Se întrepătrund și se intersectează permanent cercetări de teoria științei, de istoria

---

[12] Cf. *Corespondența dintre Wilhelm Dilthey și contele Paul Yorck von Wartenburg*, 1877–1897, Halle-an-der-Saale, 1923.

științei și hermeneutic-psihologice. Acolo unde una dintre aceste perspective predomină, celelalte sînt și ele prezente, ca motive sau ca mijloace. Ceea ce pare a fi totală dizarmonie și „tatonare" nesigură, condusă de hazard, este de fapt o neliniște elementară în vederea unui unic scop: acela de a aduce „viața" la o înțelegere filozofică și de a asigura acestei înțelegeri un fundament hermeneutic pornind de la „viața însăși". Totul este centrat pe „psihologie", cea care este chemată să înțeleagă „viața", în contextul istoric al dezvoltării și acțiunii sale, ca *mod* în care omul *este*, ca *obiect* posibil al științelor spiritului și ca *rădăcină* a acestor științe *concomitent*. Hermeneutica este modul în care această înțelegere se elucidează pe sine și abia în forma ei derivată ea este metodologie a istoriografiei.

E drept că, ținînd seama de dezbaterile contemporanilor lui, Dilthey și-a împins în mod unilateral în domeniul teoriei științei propriile lui cercetări dedicate fundamentării științelor și și-a orientat cu precădere publicațiile sale în această direcție. „Logica științelor spiritului" nu ocupă pentru el un loc central, așa cum nici „psihologia" sa nu aspira „decît" să ridice pe o altă treaptă știința pozitivă despre psihic.

Tendința filozofică cea mai proprie a lui Dilthey, așa cum apare ea în comunicarea cu prietenul său, contele Yorck, își găsește la un moment dat formularea cea mai limpede atunci cînd el vorbește de *„interesul nostru comun de a înțelege istoricitatea"* [*subl. autorului*][13]. Asimilarea cercetărilor lui Dilthey, care abia astăzi sînt accesibile în toată cuprinderea lor, cere o confruntare cu ea la nivel de principii, o confruntare constantă și totodată concretă. Nu este loc aici pentru a discuta în chip mai amănunțit problemele care l-au preocupat intens și felul în care [399]
l-au preocupat[14]. În schimb, cîteva dintre ideile centrale ale contelui Yorck vor primi o caracterizare provizorie prin alegerea cîtorva pasaje semnificative din scrisorile sale.

---

[13] *Corespondență*, p. 185.

[14] Putem renunța să facem aceasta cu atît mai mult cu cît îi datorăm lui G. Misch o prezentare concretă care își propune să scoată în evidență tendințele centrale ale lui Dilthey. Această prezentare va fi indispensabilă oricărei confruntări cu opera acestuia. Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften / Opere complete*, vol. V (1924), *Cuvînt introductiv*, pp. VII–CXVII.

Tendința care îl animă pe Yorck în comunicarea sa cu problematica și contribuția diltheyană devine vizibilă tocmai în poziția pe care acesta o are cînd e vorba de sarcinile ce revin disciplinei cu rol de fundamentare, în speță psihologiei analitice. Despre lucrarea academică a lui Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie / Idei asupra unei psihologii descriptive și analitice* (1894), el scrie: „Meditația de sine ca mijloc primordial de cunoaștere și analiza ca procedeu primordial de cunoaștere sînt scoase ferm în prim-plan. Pornind de aici, sînt formulate principii care se verifică prin experiența proprie. Nu se face nici un progres către o soluție critică sau către vreo explicație și astfel nici către o respingere din interior a psihologiei constructive și a ipotezelor sale" (*Corespondență*, p. 177) „... faptul că v-ați dispensat de o analiză critică = de o demonstrare psihologică a provenienței, intrînd în toate detaliile problemei, are legătură, după părerea mea, cu conceptul și cu poziția pe care le atribuiți teoriei cunoașterii" (p. 177). „*Explicarea* inaplicabilității — faptul e scos în prim-plan și făcut limpede — nu poate fi oferită decît de o teorie a cunoașterii. Ea trebuie să dea socoteală de gradul de adecvare al metodelor din științe, să întemeieze o doctrină a metodei, în loc ca metodele să fie acum extrase — cu puțin noroc, trebuie s-o spun — din domeniile particulare" (p. 179 și urm.).

Această cerință exprimată de Yorck — care este în fond aceea a unei logici ce trebuie să vină înaintea științelor și să le conducă, așa cum erau cea platoniciană și cea aristotelică — implică sarcina de a pune în evidență și de a elabora în chip pozitiv și radical structura categorială a ființării care este natura, diferită de aceea a ființării care *este* istoria (în speță istoria *Dasein*-ului). Yorck găsește că investigațiile lui Dilthey *„pun prea puțin accentul pe diferența generică dintre ontic și istoric"* (p. 191) [*subl. autorului*]. „În special procedeul comparației este revendicat ca metodă a științelor spiritului în particular. În acest punct mă despart de dumneavoastră... Comparația este întotdeauna estetică, e legată de formă. Windelband vorbește de forme ale istoriei. Conceptul
[400] dumneavoastră de tip este unul pe de-a-ntregul intern. Aici este vorba de caractere, nu de forme. Pentru el, istoria este un șir de imagini, de forme individuale, pe scurt spus exigența lui este una estetică. În afară de știință, singurul lucru care îi rămîne

omului de știință ca mijloc uman de destindere este plăcerea estetică. Conceptul dumneavoastră de istorie este totuși un concept al unui complex de forțe, al unei unități de forțe. Categoria de «formă» nu poate fi aplicată aici decît operînd un transfer" (p. 193).

Avînd un instinct sigur pentru „diferența dintre ontic și istoric", Yorck recunoaște cît de mult continuă să se mențină cercetarea tradițională a istoriei la nivelul unor „determinări pur oculare" (p. 192), care vizează corporalul și figurativul pe care-l implică lumea formelor.

„Ranke este un mare ocular, unul pentru care ceea ce a dispărut nu poate deveni *realitate*... Ca să nu mai spunem că întregul stil al lui Ranke atestă limitarea materialului istoriei la elementul politic. Numai acesta este dramatic" (p. 60). „Modificările intervenite în decursul timpului îmi par neesențiale și aș aprecia aici altfel lucrurile. Căci Școala istorică, de pildă, o consider un simplu curent marginal înlăuntrul aceleiași albii a fluviului, ea nereprezentînd astfel decît un termen al unei antinomii perpetuate de foarte multă vreme. Numele are ceva înșelător. *Acea școală nu era cîtuși de puțin una istorică* [*subl. autorului*], ci una anticvarială, ale cărei construcții sînt de tip estetic, în timp ce marea mișcare dominantă era aceea a construcției mecaniciste. Din această cauză, ceea ce ea a adăugat din punct de vedere metodologic metodei raționalității n-a fost decît un sentiment al globalității" (p. 68 și urm.).

„Adevăratul filolog este cel care are un concept despre istoriografie ca despre o ladă plină cu lucruri vechi. Acolo unde nimic nu mai poate fi pipăit și unde nu se poate ajunge decît printr-o transpoziție psihică aptă să învie lucrurile, domnii aceștia nu sînt capabili să ajungă. În străfundul ființei lor, ei sînt oameni de știință, obligați însă să devină sceptici de vreme ce experimentul nu le stă la îndemînă. Adevărul e că nu trebuie să iei în seamă toate fleacurile și să te întrebi de pildă de cîte ori a fost Platon în Grecia Mare sau la Siracuza. Căci în aceste întrebări nu mai e nimic viu. O astfel de manieră superficială, pe care tocmai am examinat-o critic, ajunge în cele din urmă la un mare semn de întrebare și se compromite atunci cînd se confruntă cu marile realități numite Homer, Platon, Noul Testament. Ceea ce este cu adevărat real devine o schemă atunci cînd

este considerat ca «lucru în sine» și cînd nu este trăit" (p. 61). „«Savanții» au în fața forțelor timpului aceeași atitudine ca cea pe care a avut-o la vremea ei înalta societate franceză față de mișcarea revoluționară. Aici, ca și acolo, întîlnim formalism, cult al formei. Determinările de relații reprezintă ultimul cuvînt al înțelepciunii. O asemenea direcție de gîndire își are desigur
[401] — așa cred, cel puțin — istoria ei încă nescrisă. Lipsa de teren ferm a gîndirii precum și a credinței într-o astfel de gîndire — care, privită din punctul de vedere al teoriei cunoașterii, reprezintă o atitudine metafizică — este un produs istoric" (p. 39). „Valurile semețe provocate de acel principiu excentric care a produs acum mai bine de patru sute de ani o nouă epocă îmi par a fi devenit astăzi leneșe și lipsite de orice forță, cunoașterea a progresat pînă într-atît încît a ajuns să se suprime pe sine, iar omul a fost dus atît de departe de sine încît nu se mai poate zări pe el însuși. «Omul modern», adică omul de la Renaștere încoace, este numai bun pentru a fi îngropat" (p. 83). Dimpotrivă: „Orice istoriografie care trăiește cu adevărat și care nu se mulțumește doar să descrie viața este o critică" (p. 19). „Cunoașterea istorică este însă în cea mai mare parte cunoaștere a izvoarelor ascunse" (p. 109). „În istorie se întîmplă astfel că ceea ce se înfățișează ca spectacol și sare în ochi nu este lucrul cel mai important. Nervii sînt invizibili, așa cum esențialul în general este invizibil. Și așa cum se spune: «Cînd veți fi atins liniștea veți fi puternici», tot atît de bine se poate spune și: «Cînd veți fi atins liniștea veți putea percepe, adică veți înțelege»" (p. 26). „Și atunci mă desfăt stînd liniștit de vorbă cu mine însumi și în dialog cu spiritul istoriei. Acesta nu i-a apărut lui Faust în cămăruța lui și nici maestrului Goethe. Ei nu s-ar fi tras înapoi îngroziți din fața lui, oricît de teribilă și de tulburătoare ar fi fost această apariție. De altminteri, ea este prietenoasă și apropiată, dar într-un alt sens, mai adînc, decît sînt locuitorii crîngurilor și poienelor. Această strădanie se aseamănă cu lupta lui Iacob cu îngerul, în care cel ce luptă numai prin faptul că luptă este sigur de un cîștig. Și tocmai despre asta este vorba în primul rînd" (p. 133).

Yorck ajunge să înțeleagă cu claritate caracterul fundamental al istoriei ca „virtualitate", pornind de la cunoașterea caracterului de ființă al însuși *Dasein*-ului uman și nu în maniera teoriei științei, pornind de la obiectul studiului istoric: „Faptul

că întregul dat psiho-fizic nu *este* [ființă = simplă-prezență a naturii, *n. autorului*], ci trăiește, reprezintă miezul istoricității. Iar o reflecție de sine îndreptată nu către un eu abstract, ci către plenitudinea sinelui meu, mă va găsi determinat istoric, tot așa cum fizica mă va găsi determinat cosmic. Exact așa cum sînt natură, sînt istorie..." (p. 71). Iar Yorck, care a scrutat toate acele neautentice „determinări de relații" și toate relativismele „lipsite de teren ferm", nu ezită să tragă concluzia finală din felul în care a înțeles istoricitatea *Dasein*-ului. „Însă, pe de altă parte, în cazul istoricității interne a conștiinței de sine, o sistematică [402] ce se separă de istoriografie este inadecvată din punct de vedere metodologic. Așa cum fiziologia nu poate face abstracție de fizică, tot așa filozofia — mai ales atunci cînd este una critică — nu poate face abstracție de istoricitate... Raportarea la sine și istoricitatea sînt precum respirația și presiunea atmosferică și — oricît de paradoxal ar suna aceasta — non-istoricizarea filozofării îmi pare a fi, din punct de vedere metodologic, un reziduu metafizic" (p. 69). „Deoarece a filozofa înseamnă a trăi, de aceea — vă rog să nu vă speriați! — există, după părerea mea, o filozofie a istoriei — dar cine ar putea-o scrie? Desigur, nu în felul în care a fost concepută pînă acum și în care s-a încercat să fie făcută; chiar dumneavoastră v-ați declarat categoric împotriva acestei maniere de a filozofa. Pînă acum, întrebarea a fost pusă în mod fals, ba chiar imposibil, însă acesta nu e singurul mod de a o pune. Din această cauză nu există nici o filozofare reală care să nu fie istorică. Separarea dintre filozofia sistematică și prezentarea istorică este prin esența ei incorectă" (p. 251). „Putința unei științe de a deveni una practică este, neîndoielnic, adevăratul temei al legitimității ei. Însă practica matematică nu este singura. Finalitatea practică a punctului nostru de vedere este cea pedagogică, în sensul cel mai larg și mai adînc al cuvîntului. Ea este sufletul oricărei filozofii adevărate și adevărul lui Platon și Aristotel" (p. 42 și urm.). „Cunoașteți părerea mea despre posibilitatea unei etici ca știință. Cu toate acestea, oricînd se poate face ceva mai bun. De fapt pentru cine sînt astfel de cărți? Munți de hîrțoage! Singurul lucru remarcabil în ele este năzuința de a ajunge de la fizică la etică" (p. 73). „Dacă concepem filozofia ca manifestare a vieții și nu ca pe o

expectorație a unei gîndiri lipsite de orice bază și apărînd ca lipsită de bază tocmai pentru că privirea ne este deturnată de la baza conștiinței, atunci sarcina este la fel de simplă în rezultatele sale, pe cît este de complicată și de anevoioasă cînd e vorba să le obținem. Asta presupune să fim liberi de prejudecăți, iar această libertate este greu de obținut" (p. 250).

Yorck însuși s-a așezat la lucru pentru a surprinde categorial istoricul prin opoziție cu onticul (ocularul) și pentru a ridica „viața" la o înțelegere științifică adecvată; fapt care reiese limpede din referirea pe care el o face la dificultatea acestui gen de cercetare: modul de gîndire estetic-mecanicist „își află mai lesne expresia verbală — fapt explicabil de vreme ce numeroase cuvinte provin din ocularitate — decît o analiză care pătrunde în spatele intuiției... Dimpotrivă, tot ceea ce pătrunde pînă la temeiul vitalității se sustrage unei prezentări exoterice și de aici toată acea terminologie simbolică și inevitabilă, inaccesibilă înțe-
[403] legerii comune. Tocmai din felul particular al gîndirii filozofice decurge particularitatea expresiei ei lingvistice" (p. 70 și urm.). „Însă dumneavoastră cunoașteți prea bine predilecția mea pentru paradox, pe care o justific prin aceea că paradoxul este o caracteristică a adevărului și că în mod sigur acea *communis opinio* nu se află nicicînd în adevăr, de vreme ce ea nu e decît un depozit de generalități elementare înțelese pe jumătate, care, în raport cu adevărul, sînt asemeni norului de pucioasă pe care fulgerul îl lasă în urma sa. Adevărul nu este nicicînd un element. Sarcina pedagogică a statului ar fi să disloce felul acesta elementar de a vedea lucrurile la nivel public și, pe cît îi stă în putință, să facă posibilă, prin modelare, individualitatea vederii și a considerării lucrurilor. Atunci, în locul unei așa-numite conștiințe publice — în locul acestei exteriorizări radicale — ar deveni din nou puternică conștiința individuală, adică pur și simplu conștiința (p. 249 și urm.).

Interesul nostru de a înțelege istoricitatea ne aduce în fața sarcinii de a evidenția și de a elabora „diferența generică dintre ontic și istoric". Prin aceasta este fixat *scopul fundamental* al *„filozofiei vieții"*. Tot astfel, felul de a pune întrebarea are nevoie să fie radicalizat *în temeiul lui*. Cum altfel poate fi istoricitatea sesizată filozofic și concepută „categorial", pentru a o di-

ferenția de ontic, dacă nu prin aducerea atît a „onticului" cît și a „istoricului" într-o *unitate mai originară*, care să facă posibilă compararea și distingerea lor? Însă acest lucru nu e cu putință decît dacă începem să înțelegem că: 1. Întrebarea privitoare la istoricitate este o întrebare *ontologică* privitoare la constituția de ființă a ființării istorice; 2. Întrebarea privitoare la ontic este întrebarea *ontologică* privitoare la constituția de ființă a ființării ce nu este de ordinul *Dasein*-ului, privitoare la faptul-de-a-fi-simplă-prezență în sensul cel mai larg; 3. Onticul este doar *una* dintre regiunile ființării. Ideea de ființă cuprinde „onticul" *și* „istoricul". *Ea* este cea care trebuie să poată fi „diferențiată generic".

Nu e întîmplător că Yorck numește ființarea care nu este istorică — onticul pur și simplu. Nu trebuie să vedem aici decît reflexul dominației neîntrerupte a ontologiei tradiționale care, provenind din felul de a pune întrebarea privitoare la ființă specific *anticilor*, menține problematica ontologică într-o îngustime fundamentală. Problema diferenței dintre ontic și istoric poate fi elaborată ca problemă a cercetării doar atunci cînd ea *și-a asigurat dinainte firul său conducător*[15] printr-o lămurire fundamental-ontologică a întrebării privitoare la sensul ființei în genere. Devine astfel limpede în ce sens anume analitica pregătitoare existențial-temporală a *Dasein*-ului este hotărîtă să cultive spiritul contelui Yorck pentru a se pune în slujba operei lui Dilthey. [404]

---

[15] Cf. §§ 5 și 6, p. 15 și urm.

CAPITOLUL VI

Temporalitatea și intratemporalitatea ca origine a conceptului obișnuit de timp

§ 78. Caracterul incomplet al precedentei analize temporale a D a s e i n-ului

Pentru a dovedi că temporalitatea constituie ființa *Dasein*-ului și pentru a vedea cum anume are loc această constituire, s-a arătat că istoricitatea, în calitatea ei de constituție de ființă a existenței, este „în temeiul ei" temporalitate. Interpretarea caracterului temporal al istoriei s-a înfăptuit fără a lua în considerare „faptul" că orice survenire se petrece „în timp". Pe parcursul analizei existențial-temporale a istoricității, înțelegerea cotidiană proprie *Dasein*-ului, căreia orice istorie îi este cunoscută la nivel factic doar ca survenire „intratemporală", a fost obligată la tăcere. Dacă analitica existențială este menită să facă transparent *Dasein*-ul din punct de vedere ontologic tocmai în facticitatea sa, atunci trebuie ca și explicitarea factică, „ontic-temporală", a istoriei să fie repusă *în mod explicit* în drepturile ei. Timpul, cel „în interiorul căruia" întîlnim ființarea, merită cu atît mai stringent o analiză *de principiu* cu cît, în afară de istorie, și procesele din natură sînt determinate, la rîndul lor, „de timp". Totuși, mai elementar decît faptul că în *științele* despre istorie și natură apare „factorul timp" este faptul că *Dasein*-ul, încă înainte de a întreprinde vreo cercetare tematică, „ia în calcul timpul" și se orientează *în funcție de el*. Și aici hotărîtoare este, iarăși, această „luare în calcul a timpului" de către *Dasein*, care precedă orice folosire a unor aparate de măsurat construite tocmai pentru determinarea timpului. Această luare în calcul precedă aparatul de măsurat și ea face posibil, înainte de toate, ceva precum folosirea ceasurilor.

Existînd factic, fiecare *Dasein* „are" sau „nu are timp". El poate „să își ia timp" sau „să nu își ia timp" pentru ceva. De ce își ia

Dasein-ul „timp" și de ce îl poate „pierde"? De unde își ia el timpul? În ce raport stă acest timp cu temporalitatea *Dasein*-ului?

Dasein-ul factic ține socoteala timpului, fără a înțelege existențial temporalitatea. Comportamentul elementar care este luarea în calcul a timpului are nevoie să fie elucidat încă înainte de a ne întreba ce înseamnă că ființarea este „în timp". Orice comportament al *Dasein*-ului trebuie interpretat pornind de la ființa acestuia, adică pornind de la temporalitate. Se cuvine arătat în [405] ce fel *Dasein*-ul, *ca* temporalitate, temporalizează un comportament care se raportează la timp în așa fel încît îi ține socoteala. De aceea, caracterizarea de pînă acum a temporalității nu numai că este incompletă, în măsura în care nu ia în seamă toate dimensiunile fenomenului, ci ea este în mod fundamental lacunară, deoarece temporalității înseși îi aparține ceva precum timpul de ordinul lumii, în sensul riguros al conceptului existențial-temporal de lume. Va trebui să înțelegem cum e cu putință un asemenea lucru și de ce este el necesar. În felul acesta ajunge să se limpezească „timpul" cunoscut în mod obișnuit, timpul „în care" este întîlnită ființarea și totodată ajunge să se limpezească și intratemporalitatea acestei ființări.

Dasein-ul cotidian, cel care își ia timp pentru ceva, află în primă instanță timpul în ființarea-la-îndemînă și în ființarea-simplu-prezentă pe care le întîlnește în interiorul lumii. Timpul astfel „experimentat", el îl înțelege în orizontul înțelegerii nemijlocite a ființei, adică tot ca pe un soi de ființare-simplu-prezentă. Felul în care el ajunge să-și formeze conceptul obișnuit de timp, ca și motivul pentru care face aceasta vor trebui lămurite pornind de la constituția de ființă a *Dasein*-ului ce se preocupă de timp, ca una fundată temporal. Conceptul obișnuit de timp își are proveniența într-o nivelare a timpului originar. Demonstrarea acestei origini a conceptului obișnuit de timp urmează să justifice interpretarea dată mai înainte temporalității ca *timp originar*.

Felul în care e configurat conceptul obișnuit de timp scoate în evidență o stranie ezitare: trebuie să atribuim timpului un caracter „subiectiv" sau unul „obiectiv"? Atunci cînd este conceput ca ființînd în sine, timpul este atribuit cu predilecție „sufletului". Iar cînd este ceva „de ordinul conștiinței", el funcționează totuși ca unul „obiectiv". În interpretarea hegeliană a timpului, ambele

posibilități sînt depășite într-o unitate superioară. Hegel încearcă să determine legătura intimă dintre „timp" și „spirit" pentru ca, pornind de la ea, să poată înțelege de ce spiritul ca istorie „cade în timp". Prin *rezultatul* ei, interpretarea pe care o vom da temporalității *Dasein*-ului și apartenenței timpului de ordinul lumii la această temporalitate pare să fie în consonanță cu cea a lui Hegel. Însă deoarece analiza de față a timpului se distinge în chip fundamental de cea a lui Hegel deja prin punctul său de plecare, iar prin însuși scopul ei, adică prin intenția fundamental-ontologică, se orientează *în sens contrar* lui Hegel, o scurtă prezentare a concepției hegeliene despre relația dintre timp și spirit ne-ar putea fi de ajutor pentru a clarifica în mod indirect și pentru a încheia în chip provizoriu interpretarea existențial-ontologică a temporalității *Dasein*-ului, a timpului de ordinul lumii și a originii conceptului obișnuit de timp.

[406] La întrebarea dacă timpului îi revine o „ființă" și în ce fel, de ce și în ce sens îl desemnăm ca „ființător" nu vom putea oferi un răspuns decît atunci cînd vom fi arătat în ce măsură temporalitatea însăși, în întregul temporalizării sale, face posibil ceva precum înțelegerea ființei și desemnarea ființării. Rezultă astfel următoarea împărțire a capitolului de față: temporalitatea *Dasein*-ului și preocuparea care are ca obiect timpul (§ 79); timpul ca obiect al preocupării și intratemporalitatea (§ 80); intratemporalitatea și geneza conceptului obișnuit de timp (§ 81); legătura existențial-ontologică dintre temporalitate, *Dasein* și timpul de ordinul lumii și punerea ei în relief prin contrast cu felul în care Hegel concepe relația dintre timp și spirit (§ 82); analitica existențial-temporală a *Dasein*-ului și întrebarea fundamental-ontologică privitoare la sensul ființei în genere (§ 83).

§ 79. Temporalitatea Dasein-ului și preocuparea care are ca obiect timpul

Dasein-ul există ca o ființare care, în ființa sa, are ca *miză* însăși această ființă. Fiind, prin esența sa, înaintea lui însuși, el s-a proiectat pe sine în direcția putinței sale de a fi, și aceasta *înaintea* oricărei pure considerări de sine însuși, care ar surveni ulterior. În proiect, el este dezvăluit ca unul ce este aruncat. Abando-

nat „lumii" în care a fost aruncat, el cade, prin preocupare, sub dominația acestei lumi. Ca grijă — adică existînd în unitatea proiectului aruncat și astfel supus căderii — această ființare se află deschisă ca loc-de-deschidere. Ființînd laolaltă cu ceilalți, ea se menține la un nivel mediu de explicitare, care își află articularea prin discurs și este exprimat prin limbă. Faptul-de-a-fi-în-lume s-a exprimat deja *pe sine* din capul locului și, *ca ființă aflată în-preajma* ființării întîlnite intramundan, el se exprimă *pe sine însuși* de fiecare dată cînd desemnează ființarea de care el se preocupă și cînd discută despre ea. Preocuparea, ghidată în înțelegerea ei de privirea-ambientală, își are temeiul în temporalitate, și anume în modul prezentizării care, aflată fiind în expectativă, păstrează totodată în minte. Preocuparea aceasta, calculînd, planificînd, fiind prevăzătoare și luîndu-și precauții, spune din capul locului, indiferent dacă o face sau nu în chip explicit: *„cîndva mai tîrziu"* se va întîmpla cutare lucru, *„mai înainte"* ca acest lucru să ia sfîrșit, *„acum"* o să reușim ceea ce *„cîndva mai devreme"* am dat greș și ne-a scăpat.

În „cîndva mai tîrziu", preocuparea se exprimă aflîndu-se în expectativă, iar în „cîndva mai devreme" ea se exprimă păstrînd în minte, în timp ce în „acum" ea se exprimă prezentizînd. În „cîndva mai tîrziu" este conținut, de cele mai multe ori în chip neexplicit, un „acum nu încă", ceea ce înseamnă că el este rostit într-o prezentizare care, aflată fiind în expectativă, păstrează totodată în minte, respectiv uită. „Cîndva mai devreme" îl implică pe „acum nu mai". O dată cu el se exprimă păstrarea-în-minte, ca prezentizare aflată în expectativă. „Cîndva mai tîrziu" și „cîndva mai devreme" sînt înțelese, amîndouă, cu privire la un „acum", ceea ce înseamnă că prezentizarea are o pondere [407]
deosebită. Desigur, această prezentizare se temporalizează întotdeauna în unitate cu expectativa și păstrarea-în-minte, chiar și atunci cînd acestea sînt modificate și devin o uitare din care dimensiunea expectativei a dispărut. Temporalitatea se blochează astfel în prezentul care, prezentizînd, spune numai „acum" și iar „acum". Ceea ce preocupării, în expectativa sa, i se înfățișează ca fiind lucrul imediat următor, este exprimat de ea prin „de îndată", iar ceea ce a fost făcut în primă instanță disponibil sau ceea ce a fost pierdut este numit cu ajutorul lui „adineaori".

Orizontul păstrării-în-minte care se exprimă pe sine printr-un „cîndva mai devreme" este *„anteriorul"*, cel al lui „cîndva mai tîrziu" este *„ulteriorul"* („ceea ce stă să vină"), iar orizontul lui „acum" este *„astăzi"*.

Însă orice „cîndva mai tîrziu" este, *ca atare*, un „cîndva mai tîrziu, cînd..."; orice „cîndva mai devreme" este un „cîndva mai devreme, pe cînd..." și orice „acum" este un „acum, în clipa în care...". Această structură relațională — aparent de la sine înțeleasă — a lui „acum", „cîndva mai devreme" și „cîndva mai tîrziu", o numim *databilitate*. În cazul de față, nu are nici o importanță dacă, la nivel factic, datarea se realizează prin referire la vreo „dată" calendaristică. Chiar și în lipsa unor astfel de „date", „acum", „cîndva mai tîrziu" și „cîndva mai devreme" sînt, într-un chip mai mult sau mai puțin determinat, datate. Chiar dacă determinarea datării e absentă, aceasta nu înseamnă că structura databilității lipsește sau că este întîmplătoare.

Ce este acel ceva căruia, prin esența lui, îi aparține o astfel de databilitate și în ce anume își are temeiul databilitatea? Însă poate exista o întrebare mai de prisos decît aceasta? Căci este „bine cunoscut" faptul că prin „acum, în clipa în care..." noi avem totuși în vedere un „punct anumit al timpului". Acest „acum" este timp. Și nimeni nu poate contesta faptul că pe toate acestea — și anume „acum, în clipa în care...", „cîndva mai tîrziu, cînd..." și „cîndva mai devreme, pe cînd..." — le înțelegem ca avînd o oarecare legătură cu „timpul". Faptul că astfel de lucruri au în vedere „timpul" însuși, cum anume este posibil așa ceva și ce înseamnă „timp" — toate acestea nu au cum să fie înțelese dacă pornim doar de la înțelegerea „naturală" a lui „acum" etc. Căci este oare de la sine înțeles faptul că ceva precum „acum", „cîndva mai tîrziu" și „cîndva mai devreme" sînt „înțelese ca atare" și că sînt exprimate „în mod natural"? De unde anume îl scoatem noi pe acest „acum, în clipa în care..."? Am găsit oare ceva de felul acesta printre ființările intramundane, printre ființările-simplu-prezente? Evident că nu. Dar putem spune că am găsit așa ceva în genere? Am pornit noi cîndva în căutarea lui, pentru a-i constata prezența? Adevărul e că dispunem de el „în orice clipă", fără să-l fi preluat de fiecare dată în chip explicit și ne folosim permanent de el, chiar dacă nu îl rostim cu voce tare.

Pînă și lucrurile cele mai banale pe care le rostim în mod curent, cum ar fi „este frig", cuprind în ele un „acum, în clipa în care...". De ce oare *Dasein*-ul, atunci cînd invocă ființarea de care se preocupă — și cel mai adesea o face fără să se folosească de cuvinte —, exprimă totodată și un „acum, în clipa în care...", un „cîndva mai tîrziu, cînd..." și un „cîndva mai devreme, pe cînd..."? Explicația ar fi că a invoca ceva explicitîndu-l înseamnă totodată a *te* exprima, a te exprima ca *ființă aflată în-preajma* ființă- [408] rii-la-îndemînă, ca ființă care înțelege prin intermediul privirii-ambientale și care des-coperă această ființare și o face să fie întîlnită. Și iarăși, explicația ar fi că această invocare și această discutare — care implică o explicitare *de sine* — își au temeiul într-o *prezentizare* și nu sînt posibile decît ca o atare prezentizare.[1]

Prezentizarea care, aflată fiind în expectativă, păstrează totodată în minte se explicitează *pe sine*. Iar acest fapt este la rîndul lui posibil numai deoarece prezentizarea — fiind ea însăși deschisă ecstatic — este deschisă de la bun început pentru ea însăși și poate fi articulată prin explicitarea pe care o presupun înțelegerea și discursul. *Deoarece temporalitatea e cea care constituie, prin orizonturile sale ecstatice, starea de luminare a locului-de-deschidere, tocmai de aceea ea poate fi, în chip originar și de la bun început, explicitată în locul-de-deschidere și, astfel, cunoscută.* Prezentizarea ce se explicitează pe sine, adică ceea ce a fost explicitat prin invocarea lui în „acum", este ceea ce numim „timp". Tot ceea ce aflăm de aici este că temporalitatea, percepută în măsura în care este deschisă ecstatic, este cunoscută în primă instanță și cel mai adesea numai la acest nivel de explicitare pe care îl presupune preocuparea. Faptul că noi înțelegem și cunoaștem „în chip nemijlocit" timpul nu exclude totuși că atît temporalitatea originară ca atare cît și originea care se temporalizează în ea, ca origine a timpului exprimat, rămîn necunoscute și neînțelese ca atare.

Faptul că ceea ce este explicitat prin „acum", „cîndva mai tîrziu" și „cîndva mai devreme" are, prin esența sa, o structură a databilității dovedește cît se poate de limpede că ceea ce e explicitat își are proveniența în temporalitatea ce se explicitează

[1] Cf. § 33, p. [154] și urm.

pe sine. Spunînd „acum", noi înțelegem din capul locului, chiar fără a o spune în mod explicit, „acum, în clipa în care se întîmplă cutare și cutare lucru". Dar de ce oare? Deoarece acest „acum" explicitează o *prezentizare a* ființării. În „acum, în clipa în care..." rezidă caracterul *ecstatic* al prezentului. *Databilitatea* lui „acum", „cîndva mai tîrziu" și „cîndva mai devreme" nu este altceva decît *reflexul* constituției *ecstatice* a temporalității și tocmai *de aceea* ea este esențială, în egală măsură, pentru însuși timpul exprimat. Structura databilității lui „acum", „cîndva mai tîrziu" și „cîndva mai devreme" atestă că acestea *provin din temporalitate* și că *sînt ele însele timp.* Rostirea care explicitează prin „acum", „cîndva mai tîrziu" și „cîndva mai devreme" este modul cel mai originar de a *indica cînd anume* se petrece ceva. Și deoarece, în unitatea *ecstatică* a temporalității (înțeleasă în chip netematic o dată cu databilitatea și fără a fi cunoscută ca atare), *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume s-a deschis deja de fiecare dată lui însuși și în același timp a des-coperit ființarea intramundană, tocmai de aceea, la rîndul lui, timpul explicitat are, de fiecare dată deja, o datare care provine din ființarea întîlnită în starea de deschidere a locului-de-deschidere: „acum, în clipa în care ușa se trîntește", „acum, în clipa în care cutare carte îmi lipsește" etc.

Dat fiind că orizonturile corespunzătoare lui „acum", „cîndva mai tîrziu" și „cîndva mai devreme" își au originea în aceeași
[409] temporalitate *ecstatică*, ele au, la rîndul lor, caracter de databilitate sub forma lui „astăzi, cînd...", „mai tîrziu, cînd..." și „mai devreme, cînd...".

Dacă expectativa, înțelegîndu-se pe sine prin „cîndva mai tîrziu", se explicitează pe sine și înțelege astfel, ca prezentizare — pornind de la al său „acum" —, acel ceva în privința căruia ea se află în expectativă, atunci „indicarea" unui „cîndva mai tîrziu" implică deja un „dar acum nu încă". Expectativa care totodată prezentizează este cea care-l înțelege pe „pînă atunci". Explicitarea îl articulează pe acest „pînă atunci" — în speță această „bucată de timp", ca *interval* care, și el, are o relație cu databilitatea. Această relație este exprimată prin „în timp ce...". Preocuparea, la rîndul ei, poate să-l articuleze, expectativ, pe acest „în timp ce...", indicînd și alte „cîndva mai tîrziu". „Pînă atunci" este împărțit într-o multitudine de „de atunci pînă atunci",

care sînt însă dinainte „cuprinse" în proiectul expectativ al unui „cîndva mai tîrziu" primordial. O dată cu înțelegerea expectativ-prezentificatoare a lui „în timp ce..." (*während*) este articulat „faptul-de-a-ține-o-vreme" (*Währen*). Acest fapt-de-a-dura este, la rîndul lui, timpul așa cum se manifestă el în explicitarea *de sine* a temporalității, un timp pe care astfel, în preocuparea noastră, noi îl înțelegem netematic de fiecare dată ca pe o „bucată de timp". Dacă prezentizarea — aflată fiind în expectativă și păstrînd totodată în minte — scoate „în prim-plan" doar un „în timp ce..." *care se limitează la o bucată de timp*, lucrul se întîmplă deoarece ea s-a deschis acum *pe sine* ca *extensiune* ecstatică a temporalității istorice, chiar dacă aceasta nu este cunoscută ca atare. Numai că aici se arată și o altă particularitate a timpului astfel „indicat". Nu numai „în timp ce..." este circumscris ca bucată de timp, ci orice „acum", „cîndva mai tîrziu" și „cîndva mai devreme" își au, de fiecare dată, în virtutea structurii databilității, o *întindere în timp* care variază de la un caz la altul: „acum" — în pauză, în timpul mesei, în seara aceasta, vara aceasta; „cîndva mai tîrziu" — la micul dejun, în timpul urcușului și altele asemenea.

Preocuparea — care, prezentizînd, se află în expectativă și păstrează totodată în minte — „își ia" timp într-un fel sau altul și și-l indică pe acesta pe parcursul preocupării, dar o face în absența oricărei contabilizări a timpului și cu mult înaintea ei. Într-un astfel de caz, timpul se datează potrivit fiecărui mod al faptului-de-a-și-lua-timp, specific preocupării, pornind de la ființarea de care tocmai ne preocupăm într-un moment sau altul în lumea ambiantă și de la ființarea care a fost deschisă prin situarea afectivă și prin înțelegere, așadar pornind de la ceea ce facem „de-a lungul zilei". Cu cît *Dasein*-ul, aflat în expectativă, se contopește pe de-a-ntregul cu obiectul preocupării sale și, nemaiaflîndu-se în expectativa de sine însuși, se uită pe sine, cu atît și timpul său, cel pe care el și-l „ia", rămîne *acoperit* tocmai prin această modalitate de „a-și lua timp". Tocmai atunci cînd se află în mijlocul vieții acesteia în care „sîntem purtați" zi de zi în orizontul preocupării, *Dasein*-ul nu se înțelege niciodată pe sine ca străbătînd o succesiune continuă, întinsă pe o anumită durată, de pure „acum"-uri. Timpul pe care *Dasein*-ul

și-l ia are, ca să spunem așa, în virtutea acestei acoperiri înseși, „găuri". Se întîmplă adesea că nu mai putem reconstitui întregul unei „zile" cînd revenim și vrem să vedem cum am „folosit"
[410] timpul. Această dezbinare proprie timpului presărat cu lacune nu este totuși o fragmentare a lui, ci un mod al temporalității deschise de fiecare dată deja, adică al *extensiei* ecstatice a temporalității. Felul în care „se scurge" timpul pe care ni l-am „luat" și modalitatea în care preocuparea îl indică mai mult sau mai puțin explicit nu pot fi explicate fenomenal în chip adecvat decît atunci cînd, pe de o parte, „reprezentarea" teoretică a unui flux continuu al „acum"-urilor va fi înlăturată și, pe de altă parte, cînd vom înțelege că modurile posibile în care *Dasein*-ul își dă și își lasă timp trebuie determinate primordial pornind de la *felul în care D a s e i n-ul, corespunzător cu existența sa de fiecare dată, își „are" timpul său.*

Am caracterizat mai înainte faptul-de-a-exista, cel autentic și cel neautentic, urmărind acele moduri de temporalizare a temporalității care îl fundează. Potrivit acestei caracterizări, starea de nehotărîre a existenței neautentice se temporalizează în modul unei prezentizări care nu se află în expectativă și care uită. Cel nehotărît se înțelege pe sine pornind de la evenimentele și întîmplările nemijlocite care pot fi întîlnite printr-o astfel de prezentizare și care vin peste el de-a valma în fel și chip. Pierzîndu-se *pe sine* în vîrtejul preocupărilor sale, cel nehotărît își pierde, în acest vîrtej, *timpul său*. De aceea, caracteristic pentru el este să spună: „nu am timp". Așa cum cel ce există în chip neautentic pierde fără-ncetare timp și nu „are" timp niciodată, tot așa temporalitatea existenței autentice se face remarcată prin faptul că ea, aflată fiind în starea de hotărîre, nu pierde niciodată timp și „are timp întotdeauna". Căci temporalitatea stării de hotărîre are, în ce privește prezentul său, caracter de *clipă*. Cînd clipa prezentizează situația în chip autentic, nu prezentizarea e cea care dă tonul, ci ea este *reținută** în viitorul care face ca ceva să fi fost în chip esențial. Existența prezentă-în-clipă se temporalizează ca extensiune în care este angajat întregul destin, și aceasta în sensul *persistenței* autentice, istorice, a sinelui. O existență în acest fel temporală își are „în permanență"

---

* Cf. nota trad. de la p. [338].

timpul ei *pentru* ceea ce situația cere de la ea. Însă starea de hotărîre deschide locul-de-deschidere în felul acesta numai ca situație. Din acest motiv, dacă cel hotărît întîlnește ceea ce a fost deschis, el nu o face niciodată ca și cum ar putea, nehotărît fiind în privința acestuia, să-și piardă timpul.

D a s e i n-ul aflat factic în starea de aruncare își poate „lua" timp și îl poate pierde numai deoarece lui, ca temporalitate extinsă ecstatic, o dată cu starea de deschidere a locului-de-deschidere, care e întemeiată în temporalitate, îi este hărăzit un „timp".

Ca deschis, *Dasein*-ul există factic într-un *a-fi-laolaltă* cu ceilalți. El se menține la nivelul unei inteligibilități medii, așa cum poate fi ea întîlnită în spațiul public. Explicitate și rostite în perimetrul faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian, „acum, în clipa în care..." și „cîndva mai tîrziu, cînd..." sînt înțelese în mod fundamental, chiar dacă ele nu sînt datate decît univoc, între anumite limite. Însă în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul „nemijlocit", oricînd pot fi mai mulți cei care spun „împreună" *„acum"*, dar fiecare datează în mod diferit acest „acum" pe care l-a rostit: acum, cînd se întîmplă cutare sau cutare lucru. Acest „acum" exprimat este rostit de fiecare în spațiul public al faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul-în-lume. Timpul, așa cum *Dasein*-ul îl explicitează și îl exprimă de fiecare dată, este de aceea deja *trecut* ca atare *în spațiul public*, tocmai pe temeiul faptului-de-a-fi-în-lume ecstatic, propriu fiecărui *Dasein* în parte. Iar în măsura în care preocuparea cotidiană se înțelege pe sine pornind de la „lumea" de care ea se preocupă, ea cunoaște „timpul" pe care și-l ia *nu ca pe un timp al său*, ci, preocupare fiind, ea *folosește* timpul care „există" (*es gibt*), cel care este luat *îndeobște* în calcul. Însă caracterul public al „timpului" devine cu atît mai puternic cu cît *Dasein*-ul factic *se preocupă* mai mult de timp *în chip explicit*, luîndu-l anume în calcul. [411]

§ 80. Timpul ca obiect al preocupării și intratemporalitatea

Se cuvenea deci să înțelegem pentru început în ce fel *Dasein*-ul întemeiat în temporalitate, existînd, se preocupă de timp și cum anume, în această preocupare ce explicitează, timpul trece în spațiul public pentru faptul-de-a-fi-în-lume. Totuși, rămîne

în continuare total nedeterminat în ce sens timpul public și exprimat ca atare *„este"*, cu alte cuvinte dacă el poate fi în genere invocat ca *ființător*. Înainte de a decide în vreun fel dacă timpul public este „doar subiectiv" sau dacă, dimpotrivă, este „obiectiv real" (sau dacă nu cumva nu e nici una, nici alta), trebuie determinat cu mai mare acuratețe caracterul fenomenal al timpului public.

Trecerea timpului în spațiul public nu survine ulterior și în mod ocazional. Dimpotrivă, deoarece *Dasein*-ul, ca unul ce este temporal-ecstatic, *este* de fiecare dată deja deschis, iar existenței îi aparține o explicitare de ordinul înțelegerii, timpul, prin preocupare, a trecut deja în spațiul public. Ne orientăm *după el* astfel încît, într-un fel sau altul, el trebuie să fie la îndemîna oricui.

Chiar dacă preocuparea care are ca obiect timpul se poate realiza în modul — deja caracterizat de noi — al datării pornind de la evenimentele din lumea ambiantă, totuși, în fond, acest lucru se petrece, din capul locului, în orizontul unei preocupări avînd ca obiect timpul, al acelei preocupări care ne este cunoscută sub forma *calculului* astronomic și calendaristic al *timpului*. Acest calcul nu apare întîmplător, ci își are necesitatea sa existențial-ontologică în constituția fundamentală a *Dasein*-ului ca grijă. Deoarece *Dasein*-ul, potrivit esenței lui, există ca *Dasein* aruncat și supus căderii, la nivelul preocupării el își explicitează timpul său în modul unui calcul al timpului. *Prin acest calcul* se temporalizează adevărata *trecere în spațiul public* a timpu-
[412] lui, astfel că trebuie să spunem: *starea de aruncare a D a s e i n-ului este motivul pentru care „există" (e s g i b t) timp în spațiul public*. Timpul își are originea în temporalitatea factică, însă pentru a ne asigura că demonstrarea acestui lucru poate fi înțeleasă a trebuit mai întîi să caracterizăm în genere timpul explicitat la nivelul temporalității preocupării, și aceasta numai și numai pentru a face clar că esența preocupării care are ca obiect timpul *nu* rezidă în a aplica datării niște determinări numerice. De aceea, elementul care joacă un rol decisiv, din punct de vedere existențial-ontologic, în *calculul* timpului nu e cazul să fie văzut în cuantificarea timpului, ci el trebuie conceput mai originar, și anume pornind de la temporalitatea *Dasein*-ului care ia în calcul timpul.

„Timpul public" se dovedește a fi *acel* timp „în care" sînt întîlnite intramundan ființarea-la-îndemînă și ființarea-simplu-prezentă. Acest fapt cere ca ființarea care nu este de ordinul *Dasein*-ului să fie numită *intratemporală*. Interpretarea intratemporalității ne ajută să întrevedem la un nivel mai originar esența „timpului public" și tot ea e cea care face posibilă circumscrierea „ființei" lui.

Ființa *Dasein*-ului este grija. Această ființare, ca ființare aruncată, există în modul căderii. Abandonat „lumii" care a fost des-coperită o dată cu locul-de-deschidere factic al *Dasein*-ului și dependent de ea ca ființare prinsă în preocupare, *Dasein*-ul se află în expectativa propriei sale putințe-de-a-fi-în-lume, în așa fel încît el ia în „calcul" și aplică calculul său la acel ceva care, tocmai în-vederea acestei putințe-de-a-fi, are în cele din urmă o *menire funcțională* privilegiată. Faptul-de-a-fi-în-lume cotidian și ghidat de *privirea*-ambientală are nevoie de *posibilitatea privirii*, adică de luminozitate, pentru a putea ca, în preocuparea sa, să se îndeletnicească cu ființarea-la-îndemînă din cuprinsul ființării-simplu-prezente. O dată cu starea de deschidere factică a lumii sale, natura este des-coperită pentru *Dasein*. În starea sa de aruncare, el este livrat alternanței dintre zi și noapte. Ziua, prin luminozitatea ei, face posibilă privirea, în timp ce noaptea o suprimă*.

---

* Originea acestui pasaj trebuie căutată în cursul din anii 1923–1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung / Introducere în cercetarea fenomenologică* (GA 17). Acolo, Heidegger face analiza interpretării aristotelice a văzului în *De anima*. Pentru Aristotel, ziua și lumina soarelui reprezintă condiția de posibilitate a vederii. Cu alte cuvinte, pentru ca noi să putem vedea obiecte — ceea ce înseamnă „substanțe *colorate*" —, este nevoie de un mediu strălucitor incolor, pe care Aristotel îl numește *diaphanes*. Diafanul este așadar *luminozitatea* zilei ca efect al luminii soarelui, iar Heidegger traduce termenul aristotelic în germană prin *Helle* (luminozitate, claritate, strălucire, transparență). Rămasă prizonieră a modelului aristotelic, toată istoria metafizicii europene s-a mișcat, constată Heidegger, în categoriile diurnului, dominate de luminozitate ca pură condiție de posibilitate a văzului și a privirii, ignorînd cu desăvîrșire funcția cognitivă și metodologică (pe care se va baza mai tîrziu fenomenologia) a obscurității, a nocturnului, a ascunderii, a invizibilului, a clarobscurului, a disimulării etc. Tocmai pentru că lumina zilei este condiția de posibilitate a privirii, Heidegger vorbește în acest pasaj despre raportul dintre luminozitate, posibilitatea privirii și preocupare. Preocuparea *Dasein*-ului se desfășoară în categoriile diurnului, fiindcă numai ziua face cu putință privirea și, în acest context, privirea-ambientală. Ca ființare prinsă în preocupare, *Dasein*-ul trebuie să țină seama de împărțirea timpului în timp diurn și nocturn. Doar ziua el are acces, prin privirea-ambientală, la ființarea-la-îndemînă și la menirea-funcțională.

Ghidat fiind, în preocuparea sa, de privirea-ambientală, *Dasein*-ul, aflat în expectativa posibilității privirii și înțelegîndu-se pe sine pornind de la activitatea sa diurnă, își dă sieși timp prin „cîndva mai tîrziu, cînd va fi ziuă". Acest „cîndva mai tîrziu" de care el se preocupă este datat pornind de la ceea ce, în lumea ambiantă, se află într-un raport nemijlocit, de ordinul menirii funcționale, cu apariția luminii: răsăritul soarelui. Cîndva mai tîrziu, cînd el va răsări, va veni *timpul pentru*... Prin urmare, timpul pe care el trebuie să și-l facă, *Dasein*-ul îl datează pornind de la ceea ce el întîlnește în orizontul abandonării sale în lume, și anume ceva care, pentru putința-de-a-fi-în-lume la nivelul privirii-ambientale, are o menire funcțională privilegiată. Preocuparea face uz de „faptul-de-a-fi-la-îndemînă" al soarelui, dătător de lumină și căldură. Soarele datează timpul explicitat prin
[413] preocupare. Pornind de la această datare, ia naștere „cea mai naturală" unitate de măsură a timpului, care este ziua. Și deoarece temporalitatea *Dasein*-ului care trebuie să-și facă timp este una limitată, și zilele sale sînt, la rîndul lor, numărate. Acel „de-a lungul zilei" îi oferă expectativei care e proprie preocupării posibilitatea de a determina, preocupîndu-se din vreme, acel „cîndva mai tîrziu" al ființării de care ea urmează să se preocupe, adică posibilitatea de a împărți ziua. Această împărțire, la rîndul ei, se realizează prin recurs la ceea ce datează timpul: în speță mersul soarelui pe cer. Întocmai ca și răsăritul, apusul și amiaza sînt „poziții" distincte pe care astrul le ocupă. *Dasein*-ul aruncat în lume, care își dă sieși timp prin temporalizare, ține socoteala revenirii permanente a soarelui la intervale regulate. Dacă *Dasein*-ul survine *o dată cu fiecare zi*, lucrul acesta se întîmplă în măsura în care el explicitează timpul datîndu-l, iar această explicitare este prefigurată tocmai pornind de la starea de aruncare în locul-de-deschidere.

Această datare care se realizează pornind de la astrul care dă lumină și căldură și de la „pozițiile" sale distincte pe cer este o indicare a timpului care poate fi realizată în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul „sub același cer" și care e valabilă pentru „toată lumea" în orice clipă și în același fel și care, în anumite limite, este acceptată din prima clipă de către toți. Elementul care stă la baza datării este disponibil în interiorul lumii ambiante, și

totuși el nu face parte din lumea ustensilelor, la care noi avem oricînd acces prin preocupare. Dimpotrivă, o dată cu această lume a ustensilelor sînt des-coperite din capul locului atît natura din lumea ambiantă cît și lumea ambiantă publică.[2] Această datare realizată în spațiul public, prin care fiecare își dă coordonatele timpului propriu, este una pe care poate „conta" oricine în același timp, de vreme ce ea folosește o *măsură* care ne este disponibilă tuturor în spațiul public. Această datare ia în calcul timpul în sensul unei *măsurări a timpului*, care are deci nevoie de un instrument de măsurare, adică de un ceas. Putem atunci spune că *o dată cu temporalitatea D a s e i n-ului aruncat în „lume" și abandonat „lumii", a D a s e i n-ului care își ia timp pentru ceva, este totodată des-coperit și ceva precum „ceasul", adică o ființare-la-îndemînă care, în revenirea sa permanentă și la intervale regulate, a devenit accesibilă înlăuntrul prezentizării aflate în expectativă*. Ființa aflată în-preajma ființării-la-îndemînă, ca ființă aruncată, își are temeiul în temporalitate. Temporalitatea este temeiul ceasului. Fiind condiția de posibilitate a necesității factice a ceasului, temporalitatea condiționează totodată posibilitatea ca ceasul să fie des-coperit; căci doar prezentizarea traiectoriei soarelui (care e întîlnită o dată cu starea de des-coperire a ființării intramundane), ca prezentizare care, aflată fiind în expectativă, păstrează totodată în minte, face posibilă și cere totodată, în măsura în care ea se explicitează pe sine, o datare pornind de la ființarea-la-îndemînă din lumea ambiantă și din spațiul public.

Ceasul „natural", des-coperit de fiecare dată deja în virtutea stării de aruncare factice a *Dasein*-ului ce își are temeiul în temporalitate, e cel care motivează și face totodată cu putință produ- [414] cerea și folosirea unor ceasuri mai lesne de mînuit, și tocmai de aceea aceste ceasuri „artificiale" trebuie „reglate" după cel „natural", pentru a face accesibil, la rîndul lor, timpul des-coperit cu ajutorul ceasului natural.

Înainte de a caracteriza, în sensul lor existențial-ontologic, principalele trăsături ale felului în care ia naștere calculul timpului și folosirea ceasului, trebuie mai întîi caracterizat cît mai complet timpul care face obiectul preocupării noastre atunci

---

[2] Cf. *supra*, § 15, p. [66] și urm.

cînd măsurăm timpul. Dacă abia măsurarea timpului face ca timpul care e obiectul preocupării să treacă „propriu-zis" în spațiul public, atunci, pe parcursul cercetării felului în care ni se arată elementul datat printr-o astfel de datare „calculatoare", timpul public trebuie să ne fie în chip neînvăluit accesibil ca fenomen.

Datarea lui „cîndva mai tîrziu", cel ce se explicitează pe sine în expectativa pe care o presupune preocuparea, implică în sine următorul lucru: cîndva mai tîrziu, cînd va fi ziuă, va veni *timpul pentru* începerea zilei de lucru. Timpul explicitat prin preocupare este de fiecare dată deja înțeles ca *timp pentru*... Orice „acum, în clipa în care se întîmplă cutare și cutare lucru" este, *ca atare*, de fiecare dată *oportun* sau *inoportun*. „Acum"-ul — și astfel orice mod al timpului explicitat — nu este doar un „acum, în clipa în care...", ci, fiind prin esența lui ceva databil, el este determinat totodată în chip esențial de structura oportunității, respectiv a neoportunității. Timpul explicitat are de la bun început caracterul de „timp potrivit pentru..." sau de „timp nepotrivit pentru...". Prezentizarea pe care o presupune preocuparea și care, aflată fiind în expectativă, păstrează totodată în minte înțelege timpul în relație cu un „la-ce-anume" care, la rîndul lui, este legat în cele din urmă de un „în-vederea-a-ceva", propriu putinței-de-a-fi a *Dasein*-ului. Timpul trecut în spațiul public face manifest, o dată cu această relație de tipul „pentru-a", *acea* structură pe care am cunoscut-o într-un paragraf anterior[3] ca *semnificativitate*. Ea e cea care constituie mundaneitatea lumii. Timpul trecut în spațiul public are, prin esența lui, ca timp-pentru..., caracter de lume. De aceea, timpul care este trecut în spațiul public prin temporalizarea temporalității îl numim *timp de ordinul lumii*. Și aceasta nu pentru că el ar fi *simplu-prezent* ca ființare *intramundană*, ceea ce de altfel nicicînd nu poate fi, ci pentru că el aparține *lumii* în sensul existențial-ontologic deja interpretat. Va trebui să iasă la iveală în cele ce urmează cum anume relațiile esențiale care alcătuiesc structura lumii, de pildă *„pentru-a"*, sînt strîns legate, pe baza constituției de orizonturi ecstatice a temporalității, de timpul public, de pildă

[3] Cf. § 18, p. [83] și urm. și § 69 c, p. [364] și urm.

de „cîndva mai tîrziu, cînd...". În orice caz, timpul care face obiectul preocupării poate fi abia acum caracterizat în întregime din punctul de vedere al structurii sale: el este databil, are o întindere anumită, este public și, astfel structurat, el aparține lumii înseși. Orice „acum", de pildă, așa cum este el exprimat în chip natural și la nivel cotidian, are această structură și este înțeles ca atare, chiar dacă în chip netematic și pre-conceptual, în fap- **[415]** tul-de-a-și-lua-timp pe care-l presupune preocuparea *Dasein*-ului.

Starea de deschidere, proprie *Dasein*-ului care există aruncat în lume și supus căderii, implică ceasul natural. Or, în această stare de deschidere care implică ceasul natural, rezidă totodată o anumită *trecere în spațiul public* (de fiecare dată deja împlinită de către *Dasein*-ul factic) a timpului care face obiectul preocupării. Această trecere a timpului în spațiul public ia amploare și se consolidează o dată cu perfecționarea calculării timpului și cu folosirea ceasului în variante tot mai sofisticate. Nu e cazul să prezentăm aici, recurgînd la date istorice, evoluția calculării timpului și a folosirii ceasului, cu toate avatarurile ei. Dimpotrivă, ceea ce avem de făcut este să punem o întrebare existențial-ontologică: ce mod anume al temporalizării temporalității *Dasein*-ului devine manifest în *direcția* în care s-au dezvoltat calcularea timpului și folosirea ceasului? O dată cu răspunsul la această întrebare va trebui să începem să înțelegem, în chip mai originar, că *măsurarea timpului*, adică totodată trecerea explicită în spațiul public a timpului care face obiectul preocupării, își are temeiul *în temporalitatea Dasein*-ului, și anume într-o temporalizare perfect determinată a acesteia.

Dacă vom compara *Dasein*-ul „primitiv", pe care l-am pus la baza analizei calculării „naturale" a timpului, cu cel „civilizat", se va vedea atunci că, pentru acesta din urmă, ziua și prezența luminii soarelui nu mai au o funcție privilegiată, deoarece acest *Dasein* are „privilegiul" de a putea face din noapte zi. Cum, tot așa, el nu mai are nevoie, pentru a afla timpul, să privească în chip explicit și nemijlocit către soare și către poziția acestuia. Fabricarea și folosirea unui instrument de măsurare propriu îi permite să citească în mod direct timpul, privind pur și simplu la ceasul produs pentru aceasta. „Cît este ceasul" înseamnă pentru el „cît este timpul". Chiar dacă nu ne mai dăm

seama de acest lucru atunci cînd citim timpul, folosirea ceasului — dat fiind că ceasul, cel care face posibilă calcularea timpului în spațiul public, trebuie reglat după ceasul „natural" — își are temeiul tot în temporalitatea *Dasein*-ului, care, în virtutea stării de deschidere a locului-de-deschidere, face cu putință, ea mai întîi, o datare a timpului pe care îl are în vedere preocuparea. Această înțelegere a ceasului *natural*, dezvoltată o dată cu progresul des-coperirii *naturii*, ne dă indicații pentru noi posibilități de măsurare a timpului, care sînt relativ independente de zi și de observarea explicită a cerului într-un moment sau altul.

Însă pînă și *Dasein*-ul „primitiv" capătă o anumită independență față de citirea directă a timpului pe cer, în măsura în care el nu stabilește care este poziția soarelui privind cerul, ci măsoară umbra pe care o aruncă o ființare disponibilă în orice moment.
[416] Acest lucru se vede foarte bine în străvechiul „ceas țărănesc". În umbra care îl însoțește permanent pe fiecare, soarele este întîlnit în poziții diferite, după cum el își modifică prezența. Diferitele dimensiuni ale umbrei de-a lungul unei zile pot fi măsurate cu pasul „în orice clipă". Iar dacă lungimea corpului și lungimea picioarelor unui individ sînt diferite, totuși *raportul* dintre cele două rămîne constant, între anumite limite ale exactității. Determinarea timpului în spațiul public la nivelul preocupării, atunci cînd, de pildă, e vorba de a fixa o întîlnire, poate lua, în acest caz, următoarea formă: „Cînd umbra va fi de un picior, să ne întîlnim în cutare loc." În cazul acesta este presupus în chip neexplicit — dat fiind că faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul se consumă în limitele modeste ale unei lumi ambiante nemijlocite — faptul că înălțimea „locurilor" în care se măsoară umbra este egală. Ceasul acesta, *Dasein*-ul nici nu mai are nevoie să-l poarte asupra sa, căci el însuși este oarecum acest ceas.

Ceasul solar care era așezat într-un loc public și în care o fîșie de umbră se mișca în sens contrar mișcării soarelui pe o traiectorie marcată cu cifre nici nu mai are nevoie să fie descris. Însă cum se face că, de fiecare dată, în locul pe care îl ocupă umbra pe suprafața prevăzută cu cifre, aflăm ceva precum timpul? Nici umbra și nici traiectoria ei împărțită în segmente nu sînt timpul însuși și cu atît mai puțin relația de ordin spațial dintre cele două. Însă unde este atunci timpul pe care îl citim în mod direct atît în „ceasul solar" cît și în orice ceas de buzunar?

Ce înseamnă citirea timpului? „A privi la ceas" nu poate totuși să se rezume la simpla contemplare a acestui ustensil aflat la-îndemînă, urmărind schimbarea pozițiilor acului indicator. Atunci cînd folosim ceasul și stabilim ce oră este, *noi spunem*, fie că o facem sau nu în chip explicit, „*acum* este atît sau atît", „*acum* este timpul să facem cutare lucru", respectiv „mai este încă timp", și anume „*de acum*, pînă la...". Faptul-de-a-privi-la-ceas își are temeiul în faptul-de-a-și-lua-timp și este ghidat de către acesta. Ceea ce ni s-a arătat deja în cazul celei mai elementare calculări a timpului devine aici și mai clar: orientarea *în funcție de timp* prin faptul-de-a-privi-la-ceas este, în chip esențial, o *rostire a lui „acum"*. Acest fapt este atît de „de la sine înțeles" încît nu ne mai dăm deloc seama și, cu atît mai puțin, nu știm în chip explicit că, procedînd astfel, „acum"-ul este de fiecare dată deja înțeles și *explicitat* în conținutul său structural deplin, și anume ca databilitate, întindere în timp, caracter public și mundaneitate.

Însă rostirea lui „acum" este articularea prin discurs a unei *prezentizări* ce se temporalizează în unitate cu o expectativă care păstrează în minte. Datarea realizată prin folosirea ceasului se dovedește a fi o prezentizare privilegiată a unei ființări-simplu-prezente. Însă datarea nu se rezumă la a intra în relație cu [417] o ființare-simplu-prezentă, ci însăși intrarea în relație are caracterul *măsurării*. Numărul prin care se face măsurarea poate fi, ce-i drept, citit în chip nemijlocit. Aceasta implică totuși faptul că, atunci cînd urmează să măsurăm o întindere anumită, înțelegem că etalonul nostru este conținut în ea, cu alte cuvinte că noi determinăm frecvența *prezenței* acestui etalon în această întindere. Măsurarea se constituie temporal prin prezentizarea etalonului care este prezent în întinderea prezentă. Caracterul neschimbător pe care îl implică ideea de etalon înseamnă că acest etalon trebuie să fie prezent oricînd și pentru oricine, ca garanție a stabilității sale. Datarea *ce măsoară* timpul care face obiectul preocupării noastre îl explicitează pe acesta în privința unei ființări-simplu-prezente pe care ea o prezentizează și care, ca etalon și deopotrivă ca lucru măsurat, devine accesibilă numai printr-o prezentizare privilegiată. Deoarece, în datarea ce măsoară, prezentizarea a ceea ce este prezent are o anumită preemi-

nență, citirea timpului pe ceas în scopul măsurării se exprimă, la rîndul ei, cu un accent special pus pe „acum". Prin *măsurarea timpului* se împlinește de aceea o *trecere în spațiul public* a timpului, conform căreia acest timp este întîlnit în orice împrejurare, tot timpul și pentru oricine ca „acum și acum și acum". Acest timp care, datorită ceasurilor, devine „universal" accesibil este aflat, ca să spunem așa, sub forma unei *multitudini simplu-prezente a „acum"-urilor*, fără ca măsurarea timpului să se orienteze tematic către timpul ca atare.

Deoarece temporalitatea faptului-de-a-fi-în-lume factic face posibilă în chip originar deschiderea spațiului, iar *Dasein*-ul spațial și-a atribuit de fiecare dată, pornind de la un „acolo" pe care l-a des-coperit, un „aici" de ordinul *Dasein*-ului, timpul care face obiectul preocupării în temporalitatea *Dasein*-ului este legat de fiecare dată, în ce privește databilitatea sa, de un loc al *Dasein*-ului. Nu timpul este legat de un loc, ci temporalitatea este condiția de posibilitate ca datarea să se poată lega de un anumit loc în spațiu, astfel încît acest loc să capete obligativitate ca măsură pentru oricine. Nu timpul este cel care intră mai întîi în strînsă legătură cu spațiul, ci „spațiul" care se presupune că trebuie să intre în această strînsă legătură nu poate fi întîlnit decît pe temeiul temporalității ce se preocupă de timp. În conformitate cu fundarea ceasului și a calculării timpului în *temporalitatea Dasein*-ului, temporalitate care constituie această fiintare ca pe una istorică, se va putea vedea în ce măsură folosirea ceasului este ea însăși istorică din punct de vedere ontologic și în ce măsură orice ceas ca atare „are o istorie"[4].

[418] Timpul trecut în spațiul public prin măsurare nu se transformă defel în spațiu ca urmare a faptului că datarea își ia ca punct de plecare raporturi de măsură de ordin spațial. Iarăși, elementul esențial din punct de vedere existențial-ontologic în *măsurarea* timpului nu trebuie căutat în aceea că „timpul" datat

---

[4] Nu vom insista aici asupra problemei *măsurării* timpului, văzută dinspre teoria relativității. Elucidarea fundamentelor ontologice ale acestei măsurări presupune o prealabilă lămurire a timpului de ordinul lumii și a intratemporalității pornind de la temporalitatea *Dasein*-ului și totodată o punere în lumină a constituirii existențial-temporale a des-coperirii naturii și a sensului temporal al măsurării în genere. O axiomatică a tehnicii de măsurare din fizică *se sprijină* pe aceste investigații și ea, la rîndul ei, nu va putea desfășura nicicînd problema timpului ca atare.

este determinat numeric pornindu-se de la întinderi *spațiale* și de la felul în care un lucru aflat în spațiu își schimbă *locul*. Dimpotrivă, elementul hotărîtor din punct de vedere ontologic rezidă în *prezentificarea* specifică ce face cu putință măsurarea. Datarea pornind de la ființarea-simplu-prezentă „de tip spațial" nu este cîtuși de puțin o spațializare a timpului, cu atît mai mult cu cît această presupusă spațializare nu înseamnă altceva decît o prezentizare a ființării-simplu-prezente, așa cum este ea prezentă în orice „acum" și pentru oricine. În măsurarea timpului, care, prin esența ei, este obligată să recurgă la rostirea lui „acum", ceea ce este măsurat este, o dată cu obținerea măsurii, uitat ca atare, astfel încît nu mai rămîne nimic de găsit aici în afară de întindere și număr.

Cu cît *Dasein*-ul ce se preocupă de timp are mai puțin timp de pierdut, cu atît mai „prețios" devine acest timp și cu atît *mai lesne de mînuit* trebuie să fie și ceasurile însele. Nu numai că timpul trebuie să poată fi indicat „mai exact", ci însăși determinarea timpului trebuie să ia cît mai puțin timp și totuși ea trebuie să se potrivească întocmai cu indicarea timpului făcută de ceilalți.

Se cuvenea să arătăm pentru început doar „legătura" existentă în genere între folosirea ceasului și temporalitate, ca temporalitate care își ia timp. Așa cum analiza concretă a calculării timpului în configurarea ei astronomică face parte din interpretarea existențial-ontologică a des-coperirii naturii, tot astfel fundamentul „cronologiei" calendaristice și istoriografice nu poate fi evidențiat la rîndul lui decît în sfera de sarcini ce-i revin analizei existențiale a cunoașterii istorice[5].

---

[5] Ca o primă încercare a interpretării timpului cronologic și a „datării istoriei prin cifre", cf. prelegerea de abilitare ținută de autor la Freiburg (în semestrul de vară 1915): *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft / Conceptul de timp în știința istoriei*, publicat în *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 161 (1916), p. 173 și urm. Relațiile existente între datarea istorică prin cifre, timpul de ordinul lumii, calculat astronomic, și temporalitatea și istoricitatea *Dasein*-ului necesită o investigație mai largă. — Cf. mai departe: G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit. Philos. Vorträge veröfftl. von der Kantgesellschaft / Problema timpului istoric. Conferințe filozofice publicate de Societatea Kant*, nr. 12, 1916. — Cele două lucrări fundamentale privind dezvoltarea cronologiei de tip istoriografic sînt: Josephus Justus Scaliger, *De emendatione temporum*, 1583 și Dionysius Petavius S. J., *Opus de doctrina temporum*, 1627. — Privitor la calcularea timpului în Antichitate, cf. G. Bilfinger, *Die antiken Stundenangaben / Indicarea*

[419] Măsurarea timpului realizează o trecere a timpului în spațiul public cu totul specifică, astfel încît abia pe această cale ajungem să cunoaștem ceea ce numim îndeobște „timp". În preocupare, fiecărui lucru îi este atribuit „un timp al său". Lucrul „deține" acest timp și îl poate „deține", asemeni oricărei ființări intramundane, doar pentru că el este în genere „în timp". Timpul, cel „în interiorul căruia" este întîlnită ființarea intramundană, îl cunoaștem ca timp de ordinul lumii. Acesta, pe temeiul constituției de orizonturi ecstatice a temporalității din care el face parte, are *aceeași* transcendență ca și lumea. O dată cu starea de deschidere a lumii, timpul de ordinul lumii trece în spațiul public în așa fel încît orice fapt-de-a-fi în-preajma ființării *intramundane* și care e preocupat de timp înțelege această ființare, cu ajutorul privirii-ambientale, ca pe o ființare întîlnită „în timp".

Timpul „în interiorul căruia" ființarea-simplu-prezentă se mișcă și își află repaosul *nu* este *„obiectiv"*, dacă prin aceasta avem în vedere faptul-de-a-fi-simplă-prezență-în-sine, propriu ființării întîlnite intramundan. Însă *la fel de puțin* se poate spune că timpul este *„subiectiv"*, dacă prin aceasta înțelegem simpla-prezență și simpla survenire în interiorul unui „subiect". *Timpul de ordinul lumii este „mai obiectiv" decît orice obiect posibil, deoarece el este „ob-iectat", de fiecare dată deja, sub forma unor orizonturi ecstatice, devenind astfel, o dată cu starea de deschidere a lumii, condiția de posibilitate a ființării intramundane.* De aceea, timpul de ordinul lumii, contrar opiniei lui Kant, se află *la fel de nemijlocit* în fizic ca și în psihic, nefiind nevoie să trecem prin acesta din urmă pentru a-l găsi în cel dintîi. „Timpul" ni se arată în primă instanță pe cer, adică tocmai acolo unde îl aflăm atunci cînd ne orientăm în chip natural *în funcție de timp*, astfel încît „timpul" ajunge chiar să fie identificat cu cerul.

Însă timpul de ordinul lumii este, iarăși, „mai subiectiv" decît orice subiect posibil, deoarece el este acela care face totodată cu putință fiin-

---

orelor în Antichitate, 1888, *Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassichen Altertum und im christlichen Mittelalter / Ziua în cetate. Cercetări privind debutul măsurării calendaristice pe zile în Antichitatea clasică și în Evul Mediu creștin*, 1888. — H. Diels, *Antike Technik / Tehnica în Antichitate*, ediția a II-a, 1920, pp. 155–232 și urm. *Die Antike Uhr / Ceasul în Antichitate.* Despre cronologia modernă tratează Fr. Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit / Cronologia în Evul Mediu și în epoca modernă*, 1897.

ța sinelui care există în chip factic, așadar ființa înțeleasă în sensul ei deplin de grijă. „Timpul" nu este ceva simplu-prezent care s-ar afla fie în „subiect", fie în „obiect", el nu e nici „înăuntru" și nici „în afară" și „este" *„anterior"* oricărei subiectivități și obiectivități, deoarece reprezintă însăși condiția de posibilitate a acestui „anterior". Are el atunci în genere o „ființă"? Iar dacă nu, este el atunci o simplă fantomă sau, dimpotrivă, este „mai ființător" decît orice ființare posibilă? O cercetare ce va merge mai departe în direcția acestor întrebări se va lovi de același „obstacol" care [420] s-a ridicat atunci cînd am discutat cu titlu preliminar relația existentă între adevăr și ființă[6]. Indiferent de felul în care vom răspunde în cele ce urmează la toate aceste întrebări sau indiferent de felul în care ele vor fi mai întîi formulate, se cuvine în primul rînd să înțelegem că temporalitatea, fiind alcătuită din orizonturi ecstatice, temporalizează ceva precum timpul *de ordinul lumii*, timpul care vine să constituie o intratemporalitate a ființării-la-îndemînă și a ființării-simplu-prezente. Însă, dacă e așa, ființarea aceasta nu va putea fi nicicînd numită în sens strict „temporală". Ea este, asemeni oricărei ființări ce nu este de ordinul *Dasein*-ului, netemporală, și aceasta indiferent dacă ea survine, ia naștere și trece în chip real sau dacă, dimpotrivă, subzistă „în chip ideal".

Dacă, potrivit celor spuse mai sus, timpul de ordinul lumii face parte din temporalizarea temporalității, atunci el nu poate nici să dispară printr-o absorbție „subiectivistă" și nici nu poate fi „reificat" printr-o proastă „obiectivizare". Pentru ca ambele posibilități să fie evitate în deplină cunoștință de cauză și nu pur și simplu printr-o oscilare nesigură de la una la alta, trebuie să înțelegem cum anume *Dasein*-ul cotidian concepe „timpul" în manieră teoretică pornind de la o înțelegere nemijlocită a timpului care îi este proprie și în ce măsură acest concept de timp și dominația pe care el o exercită îi blochează *Dasein*-ului posibilitatea de a înțelege ce anume este avut în vedere în acest concept atunci cînd se pleacă de la timpul originar, în speță posibilitatea de a-l înțelege *ca temporalitate*. Preocuparea cotidiană care își dă sieși timp află „timpul" în chiar ființarea

---

[6] Cf. § 44 c, p. [226] și urm.

intramundană care e întîlnită „în timp". De aceea, pentru a scoate la lumină geneza conceptului obișnuit de timp, trebuie să pornim de la intratemporalitate.

§ 81. *Intratemporalitatea și geneza conceptului obișnuit de timp*

Cum i se arată în primă instanță preocupării cotidiene, ghidată de privirea-ambientală, ceva precum „timpul"? Cînd anume, în preocuparea noastră și pe parcursul îndeletnicirii noastre cu ustensilele, devine acest timp accesibil *în chip explicit*? Dacă timpul este trecut în spațiul public o dată cu starea de deschidere a lumii și dacă, de asemenea, din capul locului, el face obiectul preocupării noastre o dată cu starea de des-coperire a ființării intramundane (ca stare de des-coperire ce aparține stării de deschidere) tocmai în măsura în care *Dasein*-ul, luîndu-se *pe sine* în calcul, calculează timpul, atunci comportamentul prin care îndeobște ne orientăm în chip explicit *în funcție de timp* rezidă în folosirea ceasului. Sensul existențial-temporal al folosirii ceasului se vădește a fi o prezentizare a acului indicator aflat în mișcare. Atunci cînd *urmărim*, prezentizînd, pozițiile acului indicator al ceasului, noi nu facem altceva decît să *numărăm*. Această prezentizare se temporalizează în unitate ecstatică cu o păstrare-
[421] în-minte aflată în expectativă. *A-l păstra în minte, prezentizîndu-l*, pe „cîndva mai devreme", înseamnă: a fi deschis, atunci cînd spui „acum", pentru orizontul „anteriorului", adică al lui „acum-nu-mai". *A fi în expectativa* lui „cîndva mai tîrziu", *prezentizîndu-l*, înseamnă: a fi deschis, atunci cînd spui „acum", pentru orizontul „ulteriorului", adică al lui „acum-nu-încă". *Ceea ce se arată în această prezentizare este timpul*. Cum va suna așadar definiția *timpului* ce devine manifest în orizontul folosirii ceasului, ca folosire ghidată de privirea-ambientală, ca una care își ia timp pentru ceva și se situează astfel în sfera preocupării? *Timpul este c e e a c e e s t e n u m ă r a t, iar acesta ni se arată atunci cînd urmărim acul indicator aflat în mișcare, ceea ce înseamnă cînd prezentizăm numărînd, astfel încît prezentizarea se temporalizează în unitate ecstatică cu expectativa și păstrarea-în-minte, acestea fiind deschise, sub formă de orizonturi, pentru anterior și ulterior.* Însă

această nu este nimic altceva decît explicitarea existențial-ontologică a definiției date de Aristotel timpului: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. „Căci timpul este ceea ce este numărat în mișcarea care are loc în orizontul anteriorului și ulteriorului."[7] Pe cît de neobișnuită pare la prima vedere această definiție, pe atit de „de la sine înțeleasă" și de firesc creată pare dacă circumscriem orizontul existențial-ontologic din care Aristotel a luat-o. Originea timpului devenit astfel manifest nu constituie pentru Aristotel o problemă. Interpretarea pe care el o dă timpului se mișcă mai degrabă în direcția înțelegerii „naturale" a ființei. Totuși, deoarece prin investigația de față însăși această înțelegere și ființa care e înțeleasă prin ea devin în chip fundamental o problemă, analiza aristotelică a timpului nu va putea fi interpretată tematic decît *după* ce problema ființei își va fi găsit rezolvarea în așa fel încît ea să dobîndească o semnificație fundamentală, abia atunci devenind posibilă, printr-o delimitare critică, aproprierea în chip pozitiv a problematicii ontologiei antice[8].

Orice dezbatere ulterioară în jurul conceptului de timp este obligată să rămînă *în chip fundamental* în perimetrul definiției aristotelice, adică să tematizeze timpul așa cum se arată el în preocuparea ghidată de privirea-ambientală. Timpul este „ceea ce este numărat", adică ceea ce este exprimat și avut în vedere (chiar dacă nu în chip tematic) în prezentizarea acului indicator *aflat în mișcare*, respectiv a umbrei *care se mișcă*. Cînd exprimăm prezentificarea elementului mobil în mișcarea sa, spunem: „acum [se află] aici, acum [se află] aici etc." Ceea ce e numărat este suita de „acum"-uri. Iar aceste „acum"-uri se arată „în fiecare «acum»" ca „acum"-uri abia dispărute și ca „acum"-uri care stau să vină. Timpul de ordinul lumii „văzut" în felul acesta în folosirea ceasului îl numim *timp-al-lui-„acum"*.

Cu cît preocuparea ce își dă sieși timp ia în calcul timpul într-un mod „mai natural", cu atît mai puțin rămîne ea în-preajma timpului exprimat; dimpotrivă, ea se pierde în ustensilul de care ea se preocupă și care are de fiecare dată un timp al său. Cu cît preocuparea determină și indică timpul într-un mod „mai [422]

---

[7] Cf. *Fizica*, Λ 11, 219 b 1 și urm.
[8] Cf. § 6, pp. [19–27].

natural", ceea ce înseamnă cu cît este ea mai puțin orientată tematic către timpul ca atare, cu atît mai lesne este, pentru ființa aflată în-preajma ființării de care ea se preocupă, ca ființă prezentificatoare și supusă căderii, să spună — fie că o face pe tăcute sau cu voce tare: „acum", „cîndva mai tîrziu" și „cîndva mai devreme". Și așa se face că, pentru înțelegerea obișnuită a timpului, timpul se arată ca o succesiune de „acum"-uri permanent „simplu-prezente", care totodată vin și pleacă. Timpul este înțeles ca succesiune, „flux" al „acum"-urilor și „curgere a timpului". *Ce implică această explicitare a timpului de ordinul lumii, ca timp care face obiectul preocupării noastre?*

Răspunsul îl vom obține dacă ne vom întoarce la structura *deplină* a esenței timpului de ordinul lumii și o vom compara cu cele cunoscute de înțelegerea obișnuită a timpului. Ca prim moment esențial al timpului care face obiectul preocupării noastre a fost evidențiată *databilitatea*. Ea își are temeiul în constituția ecstatică a temporalității. „Acum"-ul este prin esența lui un „acum, în clipa în care..." „Acum"-ul databil, înțeles în preocupare, chiar dacă nu este surprins ca atare, este de fiecare dată unul oportun, respectiv neoportun. Din structura lui „acum" face parte *semnificativitatea*. Acesta este motivul pentru care timpul ce face obiectul preocupării noastre a fost numit de noi timp *de ordinul lumii*. În schimb, în explicitarea obișnuită a timpului ca succesiune a „acum"-urilor, *lipsesc* atît databilitatea cît și semnificativitatea. Aceste două structuri *nu* „ajung să apară" atîta vreme cît timpul este caracterizat ca o pură succesiune. Explicitarea obișnuită a timpului le *acoperă* pur și simplu. Constituția de orizonturi ecstatice a temporalității, cea în care își au temeiul databilitatea și semnificativitatea lui „acum", este, prin această acoperire, *nivelată*. „Acum"-urile sînt, ca să spunem așa, amputate de aceste raporturi și, astfel mutilate, ele nu fac decît să se rînduiască unul lîngă altul pentru a constitui succesiunea.

Această acoperire nivelatoare a timpului de ordinul lumii, pe care o aduce cu sine înțelegerea obișnuită a timpului, nu este întîmplătoare. Dimpotrivă. Structurile amintite nu au cum să nu fie ignorate, și aceasta tocmai *deoarece* explicitarea cotidiană a timpului, în orientarea privirii ei, rămîne exclusiv legată de simțul comun pe care îl pune în joc preocuparea și ea se limitea-

ză la a înțelege doar ceea ce se „arată" simțului comun. Ceea ce este numărat atunci cînd măsurăm timpul la nivelul preocupării, în speță „acum"-ul, face și el obiectul înțelegerii noastre cînd ne preocupăm de ființarea-la-îndemînă și de ființarea-simplu-prezentă. Iar în măsura în care *această* preocupare care are ca obiect timpul revine la însuși acel timp care e preluat și el în înțelegerea noastră și îl „contemplă în chip detașat", ea vede „acum"-urile (care sînt desigur și ele „prezente" într-un fel sau altul) tocmai în orizontul acelei înțelegeri a ființei de care această preocupare însăși este permanent călăuzită[9]. De aceea, *„acum"*-u- **[423]**
rile sînt și ele, într-un anumit fel, *simplu-prezente*: ceea ce înseamnă că noi întîlnim ființarea *și deopotrivă* „acum"-ul. Chiar dacă nu se spune în chip explicit că „acum"-urile sînt simplu-prezente întocmai ca și lucrurile, totuși ele sînt „văzute" ontologic în orizontul ideii de simplă-prezență. „Acum"-urile *trec*, iar cele care au trecut constituie trecutul. „Acum"-urile *vin*, iar cele ce vin circumscriu „viitorul". Interpretarea obișnuită a timpului de ordinul lumii ca timp-al-lui-„acum" nu dispune cîtuși de puțin de un orizont care să-i poată face accesibile ceva precum lumea, semnificativitatea și databilitatea. Aceste structuri rămîn în chip necesar acoperite, cu atît mai mult cu cît explicitarea obișnuită a timpului vine să consolideze această acoperire tocmai prin felul în care ea elaborează o caracterizare a timpului cu ajutorul conceptelor.

Succesiunea „acum"-urilor este concepută oarecum ca o ființare-simplu-prezentă; căci ea însăși se mișcă „în timp". Spunem: *în* fiecare „acum" este un „acum" și *în* fiecare „acum" el este pe punctul de a dispărea. În *fiecare* „acum", „acum"-ul este „acum", și astfel el este permanent prezent *ca unul și același*, chiar dacă, în fiecare „acum", un alt „acum" dispare, de îndată ce a venit. Tocmai schimbîndu-se *în felul acesta*, el își arată totodată propria-i prezență permanentă și tocmai de aceea Platon, situîndu-se în această perspectivă asupra timpului ca succesiune de „acum"-uri care dispar de îndată ce se nasc, s-a văzut obligat să numească timpul oglindă a eternității: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος

[9] Cf. § 21, mai cu seamă p. [100] și urm.

αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ᾿ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν[10].

Succesiunea „acum"-urilor este neîntreruptă și nu comportă nici o lacună. Oricît de „departe" am împinge „descompunerea în părți" a „acum"-ului, el continuă să rămînă „acum". Continuitatea timpului este văzută în orizontul unui ceva simplu-prezent indisolubil. Atunci cînd, luînd ca reper ontologic o simplă-prezență permanentă, căutăm să rezolvăm problema continuității timpului, noi nu facem decît să menținem intactă aporia. Așa stînd lucrurile, structura specifică a timpului de ordinul lumii — dat fiind că acest timp, avînd o databilitate fundată ecstatic, este totodată unul *întins* — este firesc să rămînă *acoperită*. Întinderea timpului nu este înțeleasă pornind de la *extensiunea* sub formă de orizonturi a unității ecstatice a temporalității, de vreme ce aceasta din urmă s-a trecut pe sine în spațiul public o dată cu preocuparea ce are ca obiect timpul. Că în orice „acum", oricît de momentan ar fi el, „acum"-ul este *de fiecare dată deja*, acest lucru trebuie conceput pornind de la ceva și mai „anterior", din care ia naștere orice „acum". Ceea ce înseamnă: pornind de la extensiunea ecstatică a temporalității, căreia îi este complet străină orice formă de continuitate pe care
[424] o pune în joc simpla-prezență, dar care pe de altă parte este totuși condiția de posibilitate pentru accesul la o permanență de ordinul simplei-prezențe.

Teza principală a interpretării obișnuite a timpului, potrivit căreia timpul este „infinit", face manifeste în cel mai înalt grad nivelarea și acoperirea timpului de ordinul lumii — și implicit a temporalității — care intervin de fiecare dată într-o explicitare de felul acesta. Timpul este dat în primă instanță ca succesiune neîntreruptă de „acum"-uri. Orice „acum" este deja un „adineaori", respectiv un „de îndată". Cîtă vreme, caracterizînd timpul, rămînem primordial și exclusiv la *această succesiune*, nu vom putea afla în ea ca atare vreun început sau vreun sfîrșit. Orice „acum" de ultim moment este, *ca „acum", din capul locului* și de fiecare dată, un „de-îndată-nu-mai", este așadar timp în sensul de „acum-nu-mai", în sensul de trecut; orice „acum" ce tocmai

---

[10] Cf. *Timaios* 37 d, 5–7.

stă să vină este de fiecare dată un „adineaori-nu-încă", și astfel timpul în sensul de „acum-încă-nu", în sensul de „viitor". Timpul este de aceea infinit „de ambele părți". Această teză despre timp nu este posibilă decît atîta vreme cît luăm ca reper *un în-sine plutitor, desprins de orice repere, al unei derulări simplu-prezente a „acum"-urilor*. Fenomenul deplin al „acum"-ului rămîne aici acoperit în privința databilității, mundaneității, întinderii și caracterului său public de ordinul *Dasein*-ului, nemairămînînd din el decît un fragment lipsit de orice identitate. Dacă vom „gîndi pînă la capăt" succesiunea „acum"-urilor pe linia simplei-prezențe sau a lipsei acesteia, atunci nu vom da nicicînd de un capăt. Din faptul că *această gîndire* a timpului, dispusă să meargă pînă la capăt, *trebuie să gîndească* iar și iar un alt timp, rezultă că timpul *este* infinit.

Dar în ce anume își are temeiul această nivelare a timpului de ordinul lumii și, astfel, acoperirea temporalității? Desigur, în ființa *Dasein*-ului însuși, pe care, în analiza pregătitoare, am interpretat-o ca *grijă*[11]. Aruncat fiind și supus căderii, *Dasein*-ul este în primă instanță și cel mai adesea pierdut în ființarea de care el se preocupă. Însă în această stare de pierdere se face cunoscută fuga *Dasein*-ului din fața existenței sale autentice, ca fugă ce vine să acopere această existență, pe care am caracterizat-o ca stare de hotărîre anticipatoare. Fuga în spațiul preocupării implică fuga *din fața* morții, ceea ce înseamnă o abatere a privirii *de la* sfîrșitul faptului-de-a-fi-în-lume[12]. Această abatere a privirii de la... este în ea însăși un mod al ființei *întru* sfîrșit, *orientată* ecstatic *către viitor*. Temporalitatea neautentică a *Dasein*-ului cotidian supus căderii, fiind o astfel de abatere a privirii de la finitudine, ajunge în mod fatal să rateze orientarea autentică înspre viitor și, astfel, temporalitatea în genere. Iar dacă înțelegerea obișnuită a *Dasein*-ului este călăuzită de impersonalul „se", atunci este firesc ca „reprezentarea" „infinității" timpului public să se consolideze pe spezele uitării sinelui. Impersonalul „se" nu moare niciodată, deoarece el nu *poate* muri, în măsura în care moartea este de fiecare dată a mea, ea nefiind **[425]**
înțeleasă existențiel în chip autentic decît în starea de hotărîre

[11] Cf. § 41, p. [191] și urm.
[12] Cf. § 51, p. [252] și urm.

anticipatoare. Impersonalul „se", cel care nu moare niciodată și care înțelege în mod eronat faptul-de-a-fi-întru-sfîrșit, dă totuși fugii din fața morții o explicitare care îl caracterizează întru totul. Pînă la sfîrșit „va mai fi întotdeauna timp". Ceea ce se face cunoscut aici este un mod de a deține timpul care presupune totodată putința de a-l pierde: „acum facem asta, pe urmă asta și mai facem și asta pe urmă..." În joc, aici, nu este înțelegerea finitudinii timpului, ci invers, preocuparea caută cu tot dinadinsul să captureze cît mai mult posibil din timpul care vine și care „nu contenește să vină". În spațiul public, timpul este ceva pe care fiecare și-l ia și și-l poate lua. Succesiunea „acum"-urilor, în nivelarea ei, nu mai lasă să se vadă deloc faptul că ea provine din temporalitatea *Dasein*-ului individual, aflat, în cotidianitatea lui, laolaltă cu ceilalți. Cum ar putea oare „timpul", în curgerea lui, să fie cît de cît afectat atunci cînd un om prezent „în timp" încetează să mai existe? Timpul își urmează cursul, tot așa cum el deja „era" atunci cînd omul „a intrat în viață". Tot ce cunoaștem este timpul public, care, nivelat fiind, aparține fiecăruia, ceea ce înseamnă nimănui.

Numai că, așa cum se întîmplă în cazul eschivei în fața morții, și anume că moartea rămîne pe urmele celui ce fuge de ea, iar acesta este constrîns să o vadă chiar atunci cînd fuge din calea ei, tot așa și succesiunea „acum"-urilor, ca succesiune care nu face decît să curgă, calmă și la nesfîrșit, coboară în cele din urmă implacabil „peste" *Dasein*, în chipul cel mai misterios cu putință. De ce obișnuim să spunem că timpul *trece*, cînd am putea spune, *la fel* de răspicat, că el ia naștere? Căci, dacă ne gîndim la pura succesiune de „acum"-uri, ambele lucruri pot fi spuse cu aceeași îndreptățire. Cînd vorbește despre *trecerea* timpului, *Dasein*-ul înțelege în fond mai mult despre timp decît îi place să creadă, ceea ce înseamnă că *temporalitatea* în care se temporalizează timpul de ordinul lumii, în ciuda oricărei acoperiri, *nu este pe de-a-ntregul închisă și inaccesibilă*. Cînd spunem despre timp că trece, nu facem altceva decît să dăm expresie unei anumite „experiențe": aceea că el n-are cum să fie oprit. Acestă „experiență", la rîndul ei, nu e posibilă decît pe temeiul unei voințe de a opri timpul. Este prezentă aici o *expectativă* neautentică a „clipelor", o expectativă care deja *a uitat* clipele care s-au scurs. *Expectativa* pe care o presupune existența neautentică — ca ex-

pectativă care, prezentizînd, totodată uită — este condiția de posibilitate a experienței obișnuite privitoare la trecerea timpului. Deoarece, în faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși, *Dasein*-ul este orientat către viitor, el trebuie, aflîndu-se în expectativă, să înțeleagă „acum"-urile succesive ca pe „acum"-uri care *se scurg* și care trec. *D a s e i n-ul cunoaște timpul fugar pornind de la cunoașterea „fugitivă" pe care o are despre moartea sa.* Accentul pe care îl punem în vorbirea noastră pe trecerea timpului nu face decît să reflecte, la nivel public, *caracterul finit al orientării către viitor*, proprie temporalității *Dasein*-ului. Și deoarece moartea poate să ne rămînă acoperită chiar și atunci cînd vorbim despre trecerea timpului, tocmai de aceea timpul se arată ca o trecere „în sine".

Însă, în ciuda oricărei nivelări și acoperiri, timpul originar [426] ajunge să se manifeste pînă și în această pură suită de „acum"-uri, care nu cunoaște în sine decît trecerea. Explicitarea obișnuită definește fluxul timpului ca o succesiune *ireversibilă*. De ce nu poate fi timpul întors din cale? În sine — și mai cu seamă atunci cînd ne fixăm privirea doar asupra acestui flux al „acum"-urilor — nu e de înțeles de ce suita „acum"-urilor nu o poate lua la un moment dat în sens invers. Imposibilitatea acestui mers în sens invers își are temeiul în faptul că timpul public provine din temporalitate, a cărei temporalizare, fiind orientată primordial către viitor, „merge" ecstatic către sfîrșitul său, astfel încît ea „este" deja la sfîrșit.

Caracterizarea obișnuită a timpului, ca o succesiune infinită, trecătoare și ireversibilă a „acum"-urilor, ia naștere din temporalitatea *Dasein*-ului aflat în starea de cădere. *Reprezentarea obișnuită a timpului își are îndreptățirea ei naturală.* Ea aparține felului cotidian de a fi al *Dasein*-ului și acelei înțelegeri a ființei care este în primă instanță dominantă. Tot de aceea, în primă instanță și cel mai adesea, *istoria* este înțeleasă *la nivel public* ca o survenire *intratemporală*. Această explicitare a timpului nu își pierde îndreptățirea sa exclusivă și privilegiată decît atunci cînd ea pretinde că ne furnizează „adevăratul" concept de timp și că poate prefigura unicul orizont posibil pentru interpretarea timpului. Or, dimpotrivă, a rezultat că numai dacă pornim de la temporalitatea *Dasein*-ului și de la temporalizarea ei putem înțelege *de ce și cum anume timpul de ordinul lumii aparține acestei temporalități*. Interpretarea structurii depline a timpului de ordinul lumii,

obținută pornind de la temporalitate, oferă, ea mai întîi, firul călăuzitor pentru a „vedea" tot ceea ce conceptul obișnuit de timp vine să acopere și să ascundă și pentru a ajunge să ne dăm seama în ce măsură constituția de orizonturi ecstatice a temporalității a fost supusă nivelării. Însă luînd ca reper temporalitatea *Dasein*-ului, vom putea totodată pune în lumină proveniența și necesitatea factică a acestei acoperiri nivelatoare și vom putea verifica, coborînd pînă la temeiul îndreptățirii lor, tezele obișnuite despre timp.

Din contră, *în sens invers*, temporalitatea rămîne *inaccesibilă* în orizontul înțelegerii obișnuite a timpului. Însă deoarece timpul-lui-„acum" nu trebuie orientat primordial către temporalitate doar atunci cînd căutăm o posibilă explicitare a lui, ci el se temporalizează el însuși de la bun început în temporalitatea neautentică a *Dasein*-ului, sîntem cu totul îndreptățiți, ținînd cont de faptul că originea timpului-lui-„acum" e temporalitatea, să considerăm temporalitatea aceasta ca fiind *timpul originar*.

Temporalitatea de orizonturi ecstatice se temporalizează *primordial* pornind din *viitor*. Înțelegerea obișnuită a timpului, dimpotrivă, vede fenomenul fundamental al timpului în *„acum"*, și anume în „acum"-ul pur care, dislocat din structura lui deplină,
[427] este numit „prezent". De aici rezultă că nu există în principiu nici o posibilitate de a elucida sau măcar de a deduce, *pornind de la acest „acum"*, fenomenul *clipei*, ca fenomen ce aparține temporalității autentice și care implică un orizont ecstatic. Tot așa, nu se poate spune că între viitorul înțeles ecstatic — acel „cîndva mai tîrziu" caracterizat prin databilitate și semnificativitate — și conceptul obișnuit de „viitor", în sensul de pur „acum" care încă nu a venit, dar care stă să vină, ar exista vreo coincidență. Și tot atît de puțin se poate spune că între trecutul esențial ecstatic — acel „cîndva mai devreme" caracterizat prin databilitate și semnificativitate — și conceptul de trecut, în sensul de pur „acum" care a trecut, ar exista vreo coincidență. „Acum"-ul nu poartă în pîntecele sale un acum-încă-nu ce urmează să se nască, ci prezentul ia naștere din viitor în unitatea ecstatică originară a temporalizării temporalității[13].

---

[13] Nu este cazul să insistăm aici asupra conceptului tradițional de eternitate, în sensul unui „acum încremenit" (*nunc stans*), care își are originea în înțelegerea obișnuită

Chiar dacă experiența obișnuită a timpului nu cunoaște, în primă instanță și cel mai adesea, decît „timpul de ordinul lumii", nu e totuși mai puțin adevărat că ea îi atribuie acestuia o relație *privilegiată* cu „sufletul" și cu „spiritul". Iar lucrul acesta se întîmplă chiar și acolo unde „subiectul" nu este luat ca reper explicit și primordial al interogării filozofice. Sînt suficiente două exemple caracteristice: Aristotel spune: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης...[14] Iar Augustin scrie: *inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi*[15]. La rîndul ei, interpretarea *Dasein*-ului ca temporalitate rămîne, așadar, în chip fundamental în orizontul conceptului obișnuit de timp. Iar Hegel a făcut deja în chip explicit încercarea de a scoate la iveală legătura dintre timpul înțeles în mod obișnuit și spirit, în vreme ce la Kant el este ce-i drept „subiectiv", însă „stă alături" de „eu gîndesc", fără să aibă vreo legătură cu el.[16] Felul în care Hegel întemeiază în chip explicit legătura dintre timp și spirit ne ajută să lămurim în chip indirect interpretarea de față a *Dasein*-ului ca temporalitate și să punem în evidență faptul că timpul de ordinul lumii își are originea în această temporalitate. [428]

§ 82. *Legătura existențial-ontologică dintre temporalitate, D a s e i n și timpul de ordinul lumii și punerea ei în relief prin contrast cu felul în care Hegel concepe relația dintre timp și spirit*

Istoria, care, prin esența ei, este istorie a spiritului, se derulează „în timp". Așadar, „dezvoltarea istoriei cade în timp"[17].

---

a timpului și care este definit luîndu-se ca reper ideea de simplă-prezență „permanentă". Dacă eternitatea lui *Dumnezeu* s-ar preta să fie „construită" filozofic, atunci ea n-ar putea fi înțeleasă decît ca o temporalitate mai originară și „infinită". Nu vom discuta aici dacă *via negationis et eminentiae* ar putea oferi o cale posibilă în acest sens.

[14] *Fizica*, Δ 14, 223 a 25; cf. l. c. 11, 218 b 29–219 a 1, 219 a 4–6.

[15] *Confessiones*, lib. XI, cap. 26.

[16] Totuși, în ce măsură, pe de altă parte, la Kant apare o înțelegere mai radicală a timpului decît la Hegel, acest lucru îl va arăta prima secțiune a celei de-a doua părți din lucrarea de față.

[17] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte / Rațiunea în istorie. Introducere în filozofia istoriei universale*, ed. G. Lasson, 1917, p. 133.

Însă Hegel nu se mulțumește să instituie ca fapt intratemporalitatea spiritului, ci caută să înțeleagă *posibilitatea* căderii spiritului în timp, care nu e altceva decît „sensibilul pe de-a-ntregul abstract"[18]. Timpul trebuie, ca să spunem așa, să poată prelua spiritul. Iar acesta, la rîndul lui, trebuie să fie oarecum înrudit cu timpul și cu esența acestuia. Avem de aceea de discutat două lucruri: 1. în ce fel delimitează Hegel esența timpului? 2. ce anume aparține esenței spiritului și face posibil ca acesta „să cadă în timp"? Răspunsul la aceste două întrebări nu servește decît unei *deslușiri* menite să scoată în relief prezenta interpretare a *Dasein*-ului ca temporalitate. Acest răspuns nu pretinde să fie nici măcar o tratare relativ completă a problemelor care, la Hegel, se ridică o dată cu aceste întrebări. Și cu atît mai puțin se poate spune că ceea ce ne propunem ar fi să-l „criticăm" pe Hegel. Scoaterea în relief a ideii de temporalitate expuse aici în contrast cu conceptul hegelian de timp se impune mai cu seamă deoarece conceptul hegelian de timp reprezintă — fără ca lucrul acesta să fi fost îndeajuns remarcat — modul cel mai radical de a formula la nivel de concept înțelegerea obișnuită a timpului.

a) *Conceptul hegelian de timp*

Locul pe care îl ocupă într-un sistem filozofic interpretarea timpului poate servi drept criteriu pentru a înțelege care e concepția fundamentală despre timp ce călăuzește această interpretare. Cea dintîi explicitare a înțelegerii obișnuite a timpului pe care tradiția ne-a transmis-o și care tratează tema în detaliu o aflăm în *Fizica* lui Aristotel, deci în contextul unei ontologii a *naturii*.
[429] „Timpul" se află aici în corelație cu „locul" și cu „mișcarea". Analiza hegeliană a timpului, fidelă tradiției, își află locul în partea a doua a *Enciclopediei științelor filozofice*, intitulată *Filozofia naturii*. Prima secțiune tratează despre mecanică, iar primul capitol din această secțiune este dedicat considerațiilor despre „spațiu și timp". Ele sînt „exterioritatea abstractă"[19].

---

[18] *Ibid.*

[19] Cf. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, ed. G. Bolland, Leiden, 1906, §§ 254 și urm. Această ediție include și *„Adaosurile"* ce provin din prelegerile lui Hegel.

Cu toate că Hegel asociază spațiul și timpul, acest lucru nu se petrece însă doar sub forma unei înșiruiri superficiale: spațiu „și deopotrivă timp". „Filozofia îl combate pe acest «deopotrivă»." Trecerea de la spațiu la timp nu înseamnă înlănțuirea paragrafelor în care se tratează despre ele, ci „spațiul însuși e cel care execută trecerea". Spațiul „este" timp, ceea ce înseamnă că timpul este „adevărul" spațiului.[20] Dacă spațiul este *gîndit* dialectic în *ceea ce el este*, atunci această ființă a spațiului ni se dezvăluie, după Hegel, ca timp. Dar în ce fel trebuie gîndit spațiul?

Spațiul este indiferența lipsită de mijlocire a faptului-de-a-fi-în-afara-sa propriu naturii.[21] Aceasta înseamnă: spațiul este multitudinea abstractă a punctelor ce pot fi distinse în cuprinsul lui. Prin aceste puncte, spațiul nu este întrerupt, dar el nici nu ia naștere prin ele și cu atît mai puțin prin asamblarea lor. Spațiul, distingîndu-se datorită punctelor ce pot fi distinse și care sînt ele însele spațiu, rămîne, în ce îl privește, în indistincție. Diferențele însele au același caracter ca ceea ce ele disting. Însă, cu toate acestea, punctul, în măsura în care distinge ceva în spațiu, este *negație* a spațiului, totuși în așa fel încît, fiind o astfel de negație (punctul este desigur spațiu), rămîne el însuși în spațiu. Punctul nu se desprinde din spațiu ca fiind un altceva decît spațiul. Spațiul este exterioritatea indistinctă a multiplicității punctelor. Însă spațiul nu este ceva de felul unui punct, ci, după cum spune Hegel, „punctualitate"[22]. Pe aceasta se și bazează propoziția în care Hegel gîndește spațiul în adevărul său, și anume ca timp:

„Negativitatea, care se raportează ca punct la spațiu și care își dezvoltă în spațiu determinările sale ca linie și ca suprafață, este însă, în sfera faptului-de-a-fi-în-afara-sa, deopotrivă *pentru sine*, punîndu-și determinările sale în el, însă deopotrivă în [430]
sfera faptului-de-a-fi-în-afara-sa și apărînd ca indiferentă în raport cu nemișcata succesiune. Pusă astfel pentru sine, negativitatea este timpul."[23]

---

[20] *Ibid.*, § 257, *Adaos*.
[21] *Ibid.*, § 254.
[22] *Ibid.*, § 254, *Adaos*.
[23] Cf. Hegel, *Enzyklopädie*, ediția critică Hoffmeister, 1949, § 257.

Dacă spațiul este reprezentat, adică dacă este intuit în chip nemijlocit în subzistența indiferentă a diferențelor sale, atunci negațiile sînt, ca să spunem așa, date pur și simplu. Însă această reprezentare nu sesizează încă timpul în ființa sa. Acest lucru nu este posibil decît în gîndire ca sinteză care, trecînd prin teză și antiteză, le depășește și deopotrivă le păstrează pe amîndouă. Spațiul nu este *gîndit* și, astfel, surprins în ființa sa, decît atunci cînd negațiile nu rămîn să subziste pur și simplu în indiferența lor, ci sînt suprimate, adică sînt ele însele negate. În negarea negației (adică a punctualității) punctul se pune *pentru sine* și iese astfel din indiferența subzistenței. Ca unul ce s-a pus pentru sine, el se deosebește de punctul acesta și deopotrivă de acela și *nu mai* este acesta și *nu încă* acela. Punîndu-se pe sine pentru sine însuși, el pune succesiunea înăuntrul căreia el stă, sfera faptului-de-a-fi-în-afara-sa care, de acum înainte, este sfera negației negate. Suprimarea punctualității ca indiferență înseamnă a nu mai rămîne în „liniștea paralizată" a spațiului. Punctul „își dă importanță" față de toate celelalte puncte. Această negare a negației ca punctualitate este, potrivit lui Hegel, timpul. Dacă toată această explicație are în genere un sens ce poate fi legitimat, atunci singurul lucru care poate fi avut în vedere este că punerea de sine pentru sine a fiecărui punct este un aici-acum, aici-acum și așa mai departe. Fiecare punct „este", pus pentru sine, un punct-„acum". „Abia în timp are punctul realitate." *Acel ceva prin care* punctul se poate pune de fiecare dată pe sine pentru sine ca acesta anume este de fiecare dată un „acum". Condiția de *posibilitate* a punerii-de-sine-pentru-sine a punctului este „acum"-ul. Această condiție de posibilitate constituie *ființa* punctului, iar ființa este totodată această stare de lucruri trecută în gîndire. Deoarece, așadar, pura gîndire a punctualității, adică a spațiului, „gîndește" de fiecare dată „acum"-ul și faptul-de-a-fi-în-afara-sa al „acum"-ului, spațiul „este" *timpul*. Cum va fi acesta însuși determinat?

„Timpul, ca unitate negativă a faptului-de-a-fi-în-afara-sa, este totodată ceva pur abstract, ideal. — El este ființa care, în măsura în care este, nu este și care, în măsura în care nu este, este: devenirea intuită; adică faptul că diferențele pur momentane, care se suprimă nemijlocit, sînt determinate ca exterioare,

totuși exterioare lor însele."[24] Timpul se dezvăluie pentru această explicitare ca „devenire intuită". Aceasta înseamnă, potrivit lui Hegel, o trecere de la ființă la nimic, respectiv de la nimic la ființă[25]. Devenirea este deopotrivă naștere și dispariție. Atît ființa cît și neființa „trec în altceva". Și ce înseamnă asta în raport cu timpul? Ființa timpului este „acum"-ul; însă în măsura în care orice „acum" fie acum-*nu*-mai-este, fie acum-*nu*-este-încă, el poate fi tot atît de bine conceput ca neființă. Timpul este devenirea „*intuită*", adică trecerea care nu a fost gîndită, ci care se oferă pur și simplu în succesiunea „acum"-urilor. Dacă esența timpului este determinată ca „devenire intuită", atunci devine limpede faptul că timpul este înțeles în chip primordial pornind de la „acum", și anume în așa fel încît el este accesibil pentru intuirea pură. [431]

Nu e nevoie de o discuție amănunțită pentru a face limpede faptul că Hegel se mișcă pe de-a-ntregul, cu interpretarea pe care el o dă timpului, în direcția înțelegerii obișnuite a timpului. Caracterizarea hegeliană a timpului pornind de la „acum" presupune că acest „acum" rămîne acoperit și nivelat în structura lui deplină, pentru a fi intuit ca ceva simplu-prezent, deși simplu-prezent în chip „ideal".

Pentru faptul că Hegel realizează interpretarea timpului luînd ca reper primordial „acum"-ul nivelat, stau mărturie următoarele propoziții: „«Acum»-ul are o legitimitate enormă — el nu «este» nimic altceva decît «acum»-ul izolat, însă acest «acum» exclusivist, în importanța nemăsurată pe care și-o dă, este dizolvat, topit, pulverizat de îndată ce a fost exprimat."[26] „În rest, în natură, acolo unde timpul este «acum», nu se ajunge la diferențe *subzistente* între acele dimensiuni" (trecut și viitor)."[27] „De aceea în sensul pozitiv al timpului se poate spune: doar prezentul este, «înainte» și «după» nu sînt; însă prezentul concret este rezultatul trecutului și el este «greu» de viitor. Adevăratul prezent este astfel eternitatea."[28]

---

[24] *Ibid.*, § 258.

[25] Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik / Știința logicii*, Cartea I, secțiunea I, capitolul I (ed. G. Lasson, 1923), p. 66 și urm.

[26] Cf. *Enzylkopädie, ibid.*, § 258, *Adaos*.

[27] *Ibid.*, § 259.

[28] *Ibid.*, § 259, *Adaos*.

Cînd Hegel numește timpul „devenirea intuită", în cuprinsul acestui timp nici nașterea și nici dispariția nu dețin vreo preeminență. Cu toate acestea, el ajunge uneori să caracterizeze timpul ca „abstracție a devorării" și formulează astfel în chipul cel mai radical experiența și explicitarea obișnuită a timpului.[29] Pe de altă parte, Hegel este îndeajuns de consecvent pentru a nu permite, în adevărata definiție a timpului, ca devorarea și dispariția să aibă preeminență, așa cum se poate constata pe bună drep-
[432] tate în experiența cotidiană a timpului; căci lui Hegel nu i-ar sta defel în putință să întemeieze dialectic această preeminență, așa cum nu i-a stat în putință nici în cazul acelei „circumstanțe" (pe care a introdus-o ca de la sine înțeleasă), potrivit căreia „acum"-ul își face apariția tocmai prin punerea de sine pentru sine a punctului. Și astfel, prin caracterizarea pe care o face timpului ca devenire, Hegel înțelege această devenire într-un sens abstract, care depășește cu mult reprezentarea unui „flux" al timpului. Expresia adecvată a concepției hegeliene despre timp rezidă de aceea în determinarea timpului ca *negare a negației* (a punctualității). Succesiunea „acum"-urilor este aici formalizată la extrem și nivelată în cel mai înalt grad[30]. Numai pornind de la acest concept formal-dialectic de timp Hegel poate produce o legătură între timp și spirit.

---

[29] *Ibid.*, § 258, *Adaos.*

[30] Pornind de la această preeminență a „acum"-ului nivelat, devine clar că determinarea hegeliană prin concept a timpului urmează și ea cursul înțelegerii *obișnuite* a timpului, ceea ce înseamnă, totodată, conceptul *tradițional* de timp. Se poate foarte bine vedea că, la Hegel, conceptul de timp este extras *direct* din *Fizica* lui Aristotel. În *Logica de la Jena* (cf. ediția lui G. Lasson, 1923), schițată în perioada abilitării lui Hegel, analiza timpului din *Enciclopedie* este deja configurată în părțile sale esențiale. Secțiunea despre timp (p. 202 și urm.) se dezvăluie deja, la o examinare succintă, ca o *parafrază* a tratatului aristotelic despre timp. Deja în *Logica de la Jena*, Hegel își dezvoltă concepția despre timp în cadrul unei filozofii a naturii (p. 186), a cărei primă parte este intitulată *Sistemul solar* (p. 195). Legat de determinarea conceptuală a eterului și a mișcării, Hegel discută conceptul de timp. Analiza spațiului este aici încă una subordonată. Cu toate că dialectica își face deja apariția, ea nu are încă forma rigidă, schematică de mai tîrziu, ci face încă posibilă o înțelegere suplă a fenomenelor. Pe drumul ce duce de la Kant la sistemul elaborat al lui Hegel se împlinește încă o dată o irumpție decisivă a ontologiei și a logicii aristotelice. Faptul acesta este de multă vreme cunoscut. În schimb, căile, modalitățile și limitele acestei influențe au rămas pînă azi obscure. O interpretare *filozofică concretă* care să compare *Logica de la Jena* cu *Fizica* și *Metafizica* lui Aristotel va aduce o lumină nouă. Pentru considerațiile de mai sus e de ajuns să facem cîteva trimiteri elementare.

b) *Interpretarea hegeliană a legăturii dintre timp și spirit*

Cum este oare înțeles spiritul însuși, pentru a putea spune că [433] stă în natura lui ca, atunci cînd se realizează, să cadă în timpul determinat ca negare a negației? Esența spiritului este *conceptul*. Prin aceasta, Hegel nu are în vedere generalul intuit al unei specii, înțeles ca formă a ceva care a fost gîndit, ci forma gîndirii înseși care se gîndește pe sine: conceperea *de sine — ca sesizare* a non-eului. În măsura în care sesizarea non-eului reprezintă o diferențiere, atunci conceptul pur, înțeles ca sesizare a *acestei* diferențieri, este o diferențiere a diferenței. Tocmai de aceea Hegel poate determina, în chip formal-apofantic, esența spiritului ca negare a negației. Această „negativitate absolută" oferă interpretarea formalizată logic a lui *cogito me cogitare rem* a lui Descartes, în care acesta vede esența lui *conscientia*.

Conceptul este așadar conceptualitatea care se concepe pe sine a sinelui, datorită ei sinele ajungînd cu adevărat așa cum el poate fi, adică *liber*. „*Eul* este însuși conceptul pur, care, în

---

Aristotel vede esența timpului în νῦν, Hegel o vede în „acum". A. concepe νῦν ca ὅρος. H. ia „acum"-ul ca „limită". A. îl înțelege pe νῦν ca στιγμή, H. interpretează „acum"-ul ca punct. A. îl caracterizează pe νῦν ca τόδε τι, H. numește „acum"-ul „«acesta»-ul absolut". A. îl pune pe χρόνος, potrivit tradiției, în legătură cu σφαῖρα. H. pune accentul pe „curgerea circulară" a timpului. Lui H. îi scapă, desigur, tendința centrală a analizei aristotelice a timpului, aceea de a descoperi o conexiune de fundare (ἀκολουθεῖν) între νῦν, ὅρος, στιγμή și τόδε τι. — Concepția lui Bergson, în ciuda modului diferit în care se întemeiază, corespunde în rezultatul ei cu teza lui Hegel potrivit căreia spațiul „este" timpul. Numai că B. spune invers: timpul (*temps*) este spațiu. Evident, concepția despre timp a lui Bergson a pornit la rîndul ei de la o interpretare a tratatului aristotelic despre timp. Desigur, nu e o coincidență literară superficială faptul că *Essai sur les données immédiates de la conscience / Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței* al lui B., în care este expusă problema lui *temps* și *durée*, a apărut în același timp cu tratatul lui B. intitulat *Quid Aristoteles de loco senserit*. Ținînd cont de determinarea aristotelică a timpului ca ἀριθμὸς κινήσεως, B. așază, înaintea analizei timpului, una a *numărului*. Timpul ca spațiu (cf. *Essai*, p. 69) este succesiune *cantitativă*. Durata este descrisă, în opoziție cu *acest* concept de timp, ca o succesiune *calitativă*. Nu este aici locul potrivit să angajăm o dezbatere critică pe marginea conceptului bergsonian de timp sau a altor concepții contemporane despre timp. În ce măsură, în analizele actuale asupra timpului, se obține ceva esențial dincolo de Aristotel și Kant, acest lucru privește mai ales nivelul sesizării timpului și „conștiința timpului". Referirea la legătura directă dintre conceptul hegelian de timp și analiza aristotelică a timpului nu își propune să arate vreo „dependență" a lui H., ci trebuie să atragă atenția asupra *dimensiunii ontologice fundamentale a acestei filiații* pentru *Logica* lui Hegel. — Despre „Aristotel și Hegel" cf. conferința cu același titlu a lui Nicolai Hartmann în *Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus*, vol. 3 (1923), pp. 1–36.

calitatea lui de concept, a ajuns la *existență*."[31] „Însă eul este această unitate *primordial* pură, care se raportează la sine, și aceasta nu în chip nemijlocit, ci în măsura în care el se abstrage de la orice determinație și conținut și revine la libertatea
[434] proprie egalității neîngrădite cu sine însuși."[32] Astfel, eul este „*universalitate*", însă, *în aceeași măsură*, în chip nemijlocit „individualitate".

Această negare a negației este în același timp „neliniștea absolută" a spiritului și *manifestarea* sa *de sine*, care aparține esenței sale. „Progresia" spiritului care se realizează în istorie poartă în sine un „principiu de excluziune"[33]. Excluziunea aceasta nu devine totuși o desprindere de elementul exclus, ci reprezintă o *depășire* a sa. Faptul că spiritul se face pe sine liber depășind și totodată îndurînd caracterizează libertatea lui. De aceea, „progresul" nu înseamnă nicicînd un „mai mult" cantitativ, ci este prin esența lui calitativ, și anume el are calitatea spiritului. „Progresia" este conștientă și știutoare de sine în ce privește scopul ei. În fiecare pas al „progresului său", spiritul „are a se depăși «pe sine» ca fiind adevărata piedică potrivnică atingerii scopului său"[34]. Scopul dezvoltării spiritului este „să-și atingă propriul său concept"[35]. Dezvoltarea însăși este „o luptă dură, nesfîrșită, împotriva lui însuși"[36].

Deoarece neliniștea dezvoltării *spiritului* ce se aduce pe sine la propriul său concept este *negare a negației*, lui îi rămîne, potrivit naturii sale, ca, realizîndu-se, să cadă „în timp" sub forma nemijlocită a *negării negației*. Căci „timpul este *conceptul* însuși, care *este prezent* și se prezintă conștiinței ca intuiție goală. Tocmai de aceea spiritul apare în chip necesar în timp și el apare în timp atîta vreme cît nu și-a *sesizat* conceptul său pur, adică atîta vreme cît nu anulează timpul. Timpul este sinele pur, intuit *în chip exterior* de către sine — iar nu conceput — el este

---

[31] Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik / Știința logicii*, vol. II (ed. Lasson, 1923), partea a II-a, p. 220.

[32] *Ibid.*

[33] Cf. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, editat de G. Lasson, 1917, p. 130.

[34] *Ibid.*, p. 132.

[35] *Ibid.*

[36] *Ibid.*

conceptul numai intuit"[37]. Spiritul apare astfel în chip necesar ca fiind, *potrivit esenței sale*, în timp. „Istoria universală este astfel în genere explicitarea spiritului în timp, așa cum ideea se explicitează ca natură în spațiu."[38] „Excluderea", care aparține dinamicii dezvoltării, adăpostește în sine o relație cu neființa. Aceasta este timpul, înțeles din perspectiva „acum"-ului care „își dă importanță".

Timpul este negativitatea „abstractă". Ca „devenire intuită", el este diferențierea de sine diferențiată ce poate fi aflată nemijlocit, conceptul „existînd", adică simplu-prezent. Ca fi- [435]
ințare-simplu-prezentă și astfel ca element exterior spiritului, timpul n-are nici o putere asupra conceptului, ci conceptul „este, dimpotrivă, puterea timpului"[39].

Hegel arată posibilitatea realizării istorice a spiritului „în timp" făcînd recurs la *identitatea structurii formale a spiritului și a timpului ca negare a negației.* Abstracția cea mai goală — abstracția formal-ontologică și formal-apofantică — prin care spiritul și timpul ajung fiecare să se înstrăineze face cu putință apariția unei afinități care le leagă. Însă dacă timpul este conceput totodată în sensul timpului de ordinul lumii supus nivelării și astfel proveniența sa rămîne cu totul ascunsă, atunci el se opune spiritului ca o ființare-simplu-prezentă. Iată de ce *trebuie* ca spiritul să cadă *înainte de toate* „în timp". Rămîne însă obscur ce semnificație ontologică au această „cădere" și „realizare" a spiritului care este stăpîn pe timp și care „ființează" de fapt în afara lui. Dacă Hegel elucidează doar într-o mică măsură originea timpului supus nivelării, el renunță complet să se întrebe dacă nu cumva constituția esențială a spiritului *ca* negare a negației este în genere și altfel posibilă, și anume pe temeiul temporalității originare.

Nu putem încă discuta aici dacă interpretarea dată de Hegel timpului și spiritului, precum și legăturii dintre ele, este justificată și dacă ea se sprijină în vreun fel pe fundamente ontolo-

---

[37] Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes / Fenomenologia spiritului*, WW. II, p. 605 [Glockner, p. 613], trad. ușor modificată după Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965, p. 453.

[38] Cf. *Die Vernunft in der Geschichte, ibid.*, p. 134

[39] Cf. *Enzyklopädie*, § 258.

gic originare. Totuși, *simplul fapt* că se poate *în genere* vorbi de o „construcție" formal-dialectică menită să lege laolaltă spiritul și timpul ne arată că există o anumită afinitate originară a celor două. „Construcția" hegeliană își are impulsul originar în efortul și în lupta care se dă pentru conceperea „concretizării" spiritului. Acest lucru se desprinde în mod clar din următoarea frază, aflată în capitolul final al *Fenomenologiei spiritului*: „Timpul apare, în consecință, ca fiind soarta și necesitatea spiritului care nu este încă împlinit în sine, — ca necesitatea de a îmbogăți participarea pe care conștiința-de-sine o are în conștiință, de a pune în mișcare *nemijlocirea în-sine-lui*, — forma în care substanța este în conștiință; sau, invers, în-sine-le fiind luat ca *interior*, de a realiza și de a revela ceea ce este mai întîi *interior*, adică de a-l atribui certitudinii-de-sine a spiritului."[40]

Dimpotrivă, analitica existențială a *Dasein*-ului, așa cum a fost ea realizată în lucrarea de față, începe chiar de la „concretizarea" existenței factic aruncate, pentru a dezvălui temporalitatea ca una ce face posibilă în chip originar această existență.
[436] Nu e nevoie ca „spiritul" să cadă în timp, ci el *există deja ca temporalizare* originară a temporalității. Aceasta temporalizează timpul de ordinul lumii, în orizontul lui putînd apoi să „apară" „istoria" ca survenire intratemporală. „Spiritul" nu cade *în* timp, ci existența factică e cea care „cade", și ea cade tocmai *din* temporalitatea originară și autentică. Însă „căderea" aceasta însăși își are posibilitatea ei existențială într-un mod al temporalizării sale ce aparține temporalității.

§ 83. Analitica existențial-temporală a D a s e i n-ului și întrebarea fundamental-ontologică privitoare la sensul ființei în genere

Sarcina considerațiilor de pînă acum a fost de a interpreta existențial-ontologic *din temeiul său întregul originar* al *Dasein*-ului factic în privința posibilităților sale de a exista autentic și neautentic. Or, temeiul acesta, și astfel sensul de ființă al grijii, s-a

---

[40] Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, WW. II, p. 605 [Glockner, p. 613]. Cf. trad. rom., p. 453.

arătat a fi *temporalitatea*. Din acest motiv, tot ceea ce analitica existențială *pregătitoare* a *Dasein*-ului ne-a pus la dispoziție *mai înainte* ca temporalitatea să fi fost evidențiată este acum *reașezat* în structura originară a integralității ființei *Dasein*-ului, adică în temporalitate. Abia acum, cînd posibilitățile de temporalizare ale timpului originar au fost analizate, putem spune că structurile care la început au fost doar „puse în lumină" și-au primit „întemeierea". Însă nu e mai puțin adevărat că evidențierea constituției de ființă a *Dasein*-ului rămîne *doar o cale*. Căci *scopul* este elaborarea întrebării în genere privitoare la ființă. La rîndul ei, analitica *tematică* a existenței are nevoie, mai înainte de orice, de lumina care provine din ideea de ființă în genere, lămurită în prealabil. Acest lucru este valabil mai cu seamă dacă vrem să luăm drept principiu pentru orice cercetare filozofică propoziția pe care am formulat-o în introducere: filozofia este ontologie fenomenologică universală, avînd ca punct de plecare hermeneutica *Dasein*-ului, care, ca analitică a *existenței*, a fixat capătul firului călăuzitor al oricărei interogări filozofice acolo de unde ea *izvorăște* și acolo unde ea se *repercutează*[41]. Desigur, nici această teză nu trebuie luată ca dogmă, ci ca formulare a unei probleme de principiu, încă „învăluită": poate fi oare ontologia întemeiată *ontologic* sau și ea are nevoie de un fundament *ontic*? Și atunci *care* ființare anume trebuie să preia funcția acestei fundări?

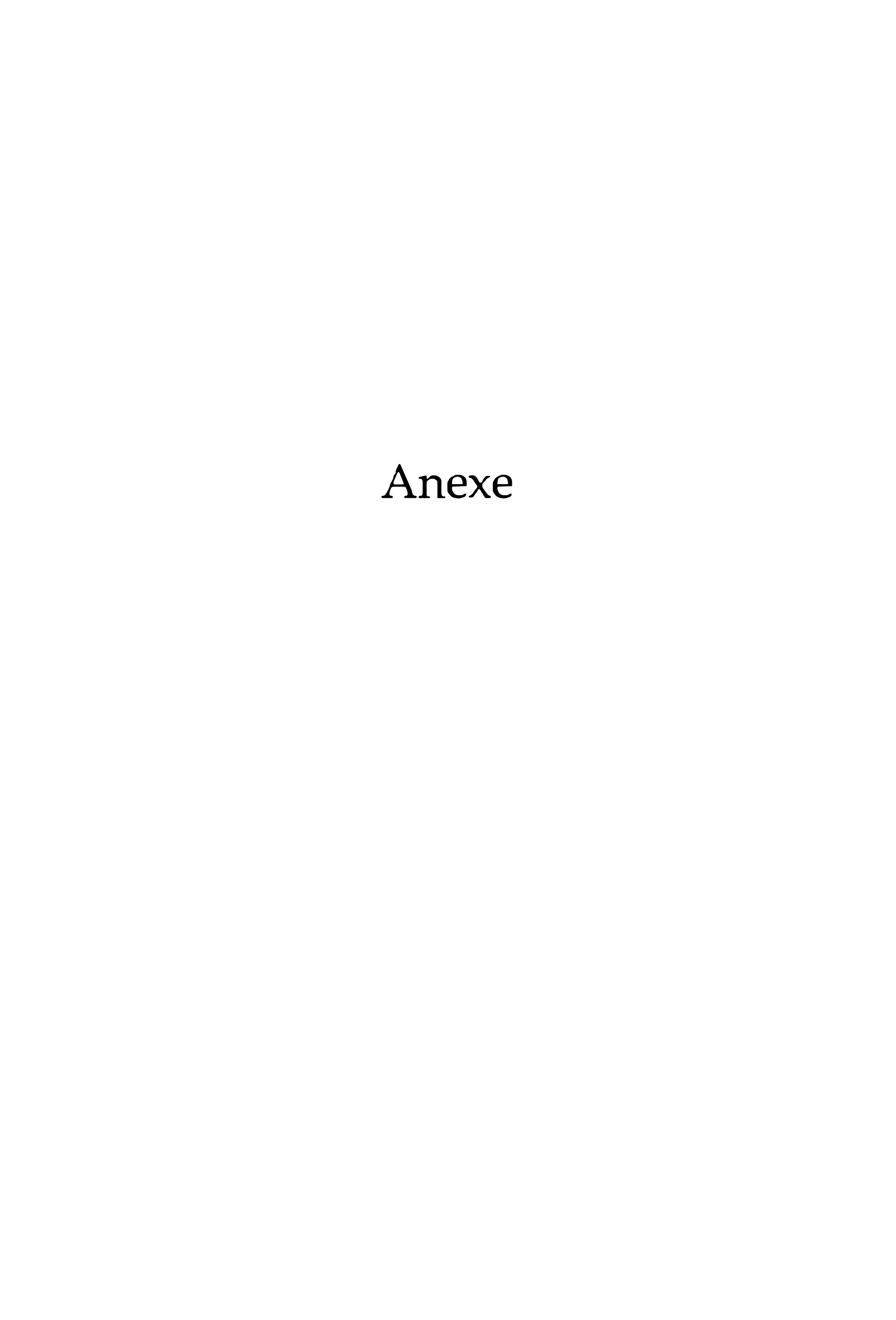
Diferența dintre ființa *Dasein*-ului existent și ființa ființării ce nu este de ordinul *Dasein*-ului (ca de pildă simpla-prezență), **[437]** oricît de lămuritoare pare să fie, este totuși doar *punctul de plecare* al problematicii ontologice, dar cîtuși de puțin un lucru cu care filozofia să se poată mulțumi. Faptul că ontologia antică lucrează cu „concepte de lucruri" și că astfel există pericolul „de a reifica conștiința" este de multă vreme cunoscut. Însă ce înseamnă reificare? De unde provine ea? Cum se face că ființa este „concepută" „în primă instanță" pornind tocmai de la ființarea-simplu-prezentă *și nu* de la ființarea-la-îndemînă, care ne este totuși *mai apropiată*? *De ce* oare această reificare ajunge mereu să fie dominantă? Cum anume este structurată, *pozitiv* vorbind, ființa „conștiinței", de vreme ce reificarea rămîne pentru ea in-

[41] Cf. § 7, p. [38].

adecvată? Este oare în genere suficientă „diferența" dintre „conștiință" și „lucru" pentru ca o problematică ontologică să poată fi desfășurată în chip originar? Răspunsurile la aceste întrebări pot fi cumva găsite la tot pasul? Și are vreun rost să *căutăm* răspunsul atîta vreme cît *întrebarea* privitoare la sensul ființei în genere nu este încă pusă și clarificată?

Cînd e vorba de a cerceta originea și posibilitatea „ideii" de ființă în genere, mijloacele „abstracției" formal-logice n-au nici o putere, de vreme ce sînt incapabile să ne ofere un orizont sigur al întrebării și al răspunsului. Ceea ce se impune să facem este să căutăm o *cale* pentru elucidarea întrebării ontologice fundamentale și apoi să *mergem* pe ea. Abia *după ce am mers* pe ea vom putea decide dacă ea este *singura* cale sau dacă în genere este calea cea *bună*. *Disputa* privitoare la interpretarea ființei nu poate fi stinsă, *de vreme ce ea nici măcar nu a fost încă stîrnită.* Și la urma urmei o asemenea dispută nu poate izbucni „din senin", ci stîrnirea ei cere să fie pregătită. Cercetarea de față se află *pe drum* către acest singur lucru. Unde a ajuns ea?

Ceva precum „ființa" este deschis și devine accesibil în înțelegerea ființei care, ca înțelegere, aparține *Dasein*-ului determinat prin existență. Starea aceasta de deschidere a ființei, fiind una prealabilă, face cu putință — chiar dacă ea nu a atins nivelul conceptului — ca *Dasein*-ul, în calitatea lui de fapt-de-a-fi-în-lume de ordinul existenței, să se poată raporta *la ființare,* atît la cea care este întîlnită intramundan cît și la el însuși, ca unul ce este determinat prin existență. *Cum este în genere cu putință o înțelegere ca aceea a D a s e i n-ului, capabilă să deschidă și să facă accesibilă ființa?* Poate oare această întrebare să își obțină răspunsul prin recurs la *constituția originară de ființă* a *Dasein*-ului capabil să înțeleagă ființa? Constituția existențial-ontologică a integralității *Dasein*-ului își are temeiul în temporalitate. Iată de ce tocmai un mod originar de temporalizare a temporalității ecstatice e chemat să facă posibil proiectul ecstatic al ființei în genere. Dar cum trebuie interpretat acest mod de temporalizare al temporalității? Există cumva o cale care să ne conducă de la *timpul* originar la sensul *ființei*? Se arată oare *timpul* însuși ca orizont al *ființei*?



Anexe

EXCURS
ASUPRA CÎTORVA TERMENI HEIDEGGERIENI DIN *FIINȚĂ ȘI TIMP*

CE ESTE FENOMENOLOGIA?

Întreaga „mașinărie" care este *Sein und Zeit* se mișcă datorită unei metode: *fenomenologia*. Ea presupune o tehnică de abordare a lucrurilor fără de care întregul discurs din *Ființă și timp* nu ar fi putut lua naștere niciodată.

Dar ce este fenomenologia în varianta ei heideggeriană? Heidegger a vorbit în repetate rînduri pe această temă și există cel puțin două cursuri în care el tratează în mod explicit problema fenomenologiei: *Einführung in die phänomenologische Forschung / Introducere în cercetarea fenomenologică* (GA 17), ținut la Marburg în semestrul de iarnă 1923–1924, și *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs / Prolegomene la istoria conceptului de timp* (GA 20) (partea I este dedicată în întregime fenomenologiei lui Husserl), ținut la Marburg în semestrul de vară 1925. Pe lîngă acestea, merită reținute cursurile care încadrează „deceniul fenomenologic" și care sînt dedicate la rîndul lor problematicii fenomenologice: *Grundprobleme der Phänomenologie / Probleme fundamentale ale fenomenologiei* (GA 58), ținut la Freiburg în semestrul de iarnă 1919–1920 și, cu același titlu, *Die Grundprobleme der Phänomenologie / Problemele fundamentale ale fenomenologiei* (GA 24), ținut la Marburg în semestrul de vară 1927.

Heidegger însuși face în cursul din 1923–1924 un scurt istoric al termenului „fenomenologie" (GA 17, pp. 5–13). Acesta apare pentru prima oară în secolul al XVIII-lea, în școala lui Christian Wolff, în speță în lucrarea lui Johann Heinrich Lambert din 1764, intitulată *Neues Organon / Noul Organon*. Termenul, care se referă la aparență și la modalitățile de respingere a ei, apare într-un context de construcții analoge, foarte la modă în epocă, avînd toate la bază un etimon elin: „diaionologie", teoria despre legile gîndirii, „alethiologie", teoria adevărului etc.

„Fenomenologie" apare apoi la Kant. Întrucît „fenomenul" este lucrul ca obiect al intuiției sensibile, căreia i se adaugă apoi categoriile intelectului, în jurul fenomenului se alcătuiește în chip firesc sistemul științelor empirice, de tip fizic. Kant folosește cuvîntul „fenomenologie" ca atare în scrierile dedicate filozofiei naturii, în speță în capitolul IV al lucrării

Metaphysische Anfangsgründe der Phänomenologie / Temeiurile metafizice ale fenomenologiei, în care se ocupă de problema mişcării ca obiect al experienței, în speță ca modificare a relațiilor spațiale.

Fenomenologia spiritului este, apoi, titlul faimoasei cărți a lui Hegel, apărută în 1807. „Fenomenologia" este aici o uriaşă saga a spiritului uman, urmărit în mersul său urcător, de la formele conştiinței individuale şi pînă la marile întruchipări pe care le îmbracă „spiritul obiectiv" pe parcursul istoriei umane. Cu vorbele înseşi ale lui Hegel, „fenomenologia spiritului" studiază „istoria etapelor succesive, a aproximațiilor şi opozițiilor prin care Spiritul se ridică de la senzația individuală la rațiunea universală".

În sfîrşit, Husserl. Ce a însemnat Husserl în istoria fenomenologiei şi ce a însemnat el pentru gîndirea lui Heidegger ne-o spune Heidegger însuşi în partea I din cursul despre istoria conceptului de timp din 1925. Cartea care a reprezentat pentru Heidegger „prima străbatere la lumină a fenomenologiei" este *Logische Untersuchungen / Cercetări logice*, pe care Husserl a publicat-o în 1900–1901. (Volumul al doilea poartă subtitlul *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis / Cercetări de fenomenologia şi teoria cunoaşterii.*) Apariția noutății are loc, după Heidegger, în cea de-a doua parte a lucrării (alcătuită din şase „cercetări"), în care Husserl discută despre *conştiință ca intenționalitate* şi despre *intuiția categorială*. Întrucît aceste idei husserliene vor face parte în mod intim din structura de gîndire a lui *Sein und Zeit*, vom vedea pe scurt în ce constau ele, urmărind în linii mari însăşi expunerea lui Heidegger din cursul amintit.

Intenționalitatea — Ce aduce nou Husserl în utilizarea unui termen pe care l-a preluat de la profesorul său Franz Brentano şi a cărui istorie trece prin gîndirea scolastică pentru a ajunge la Aristotel? De la Brentano, Husserl reține ideea că toate actele psihice, indiferent de natura lor (volitive, deziderative, cognitive), sînt determinate de o *intentio*, adică vizează întotdeauna ceva, *sînt îndreptate către* un obiect anume. Această „orientare-către" ține de însăşi structura actelor psihice şi ea presupune că nici o formă a conştiinței nu este primordial goală, ea întîlnindu-se abia ulterior cu un obiect sau altul. „Orientarea-către" creează o sudură psiho–obiectuală, care exclude preexistența a doi termeni separați şi intrarea lor într-o relație exterioară. Aşadar, cînd percepem, noi nu jucăm rolul unui spectator detaşat care asistă la defilarea unor entități indiferente. „Percepția naturală, aşa cum trăiesc eu în ea, atunci cînd mă mişc în lumea mea, nu este, în cea mai mare parte a timpului, o contemplare autonomă a lucrurilor şi o studiere a lor, ci ea se confundă cu o îndeletnicire concretă şi practică cu lucrurile; ea nu este autonomă, eu nu percep pentru a percepe, ci pentru a mă orienta, pentru a-mi croi un drum, pentru a mă ocupa de ceva anume." (GA 20, pp. 37–38.) Întreaga distincție pe care o va face

Heidegger în *Sein und Zeit* între „privirea teoretică" (*Sicht*), „contemplarea detașată" (*Betrachten*), „privirea pur considerativă" (*Hinsehen*), pe de o parte, și „privirea-ambientală" (*Umsicht*) pe care *Dasein*-ul o pune în joc în viața de zi cu zi, pe de altă parte —, își are originea aici. Toate actele noastre perceptive sînt amprentate de o intenționalitate care își are sursa într-un conținut de viață extras din lumea în care ne mișcăm. Eu pot să descriu orice obiect utilizînd două serii de predicate, în funcție de felul în care încadrez lucrul pe care îl descriu: dacă o floare, de pildă, o consider ca *Umweltding*, ca lucru făcînd parte din „lumea ambiantă", atunci o ofer dînd curs unui anumit ritual; dacă o consider ca *Naturding*, ca lucru natural, atunci o pot studia ca plantă. Dar în viața curentă, cînd mă duc în vizită, eu ofer flori, și nu plante. S-ar putea spune, observă Heidegger, că față de descrierea științifică, cea făcută în termeni intenționali este naivă. Or, tocmai dreptul acesta la naivitate e cel pe care îl revendică fenomenologia, tocmai dreptul de a surprinde fenomenul *așa cum se dă el*. De aici și sloganul fenomenologic „Către lucrurile însele!"

Dar acest slogan nu duce la confuzia dintre empirism și fenomenologie? Nu, pentru că spre deosebire de empirism, fenomenologia nu fondează orice cunoaștere *în experiență*. „Văzul", cu care operează fenomenologia, este cu mult mai vast decît acela pe care îl pune în joc intuiția sensibilă. A doua mare descoperire a fenomenologiei, pe lîngă intenționalitate, este cea a „intuiției categoriale".

Intuiția categorială — „Intuiția" (*Anschauung*) nu se referă la o facultate absconsă care ne-ar permite să ne continuăm drumul către obiectele înalte ale cunoașterii, după ce resursele rațiunii s-au epuizat. Tot ceea ce spune Husserl este că posibilitățile noastre de a „vedea" și de a surprinde în chip nemijlocit nu se limitează la cele ale intuiției sensibile. Contrar a ceea ce crede empirismul, „cîmpul intuițiilor care se dau originar" este cu mult mai vast decît cel al intuiției sensibile. Nici Husserl nu vrea, așa cum nu vor nici empiriștii, ca începutul reflecției filozofice să fie falsificat de o construcție speculativă, numai că, spre deosebire de empirism, îndrumările pe care Husserl le primește de la ceea ce este „văzut" în chip nemijlocit sînt mai ample, pentru că ceea ce este sesizat astfel are o altă amplitudine decît aceea pe care ne-o dau simțurile. Altfel spus, noi primim în chip nemijlocit *mai mult* decît dă experiența: există mai multe feluri de „intuiții donatoare originare", nu doar intuiția sensibilă. În spatele unei afirmații raționale, se află un cîmp al „vederii" imediate (*Sehen*) extrem de diversificat. *Această lărgire a conceptului de intuiție* a fost considerată de Husserl însuși „piatra unghiulară a fenomenologiei". Și unde anume poate fi constatată această „lărgire"? În faptul că în realitate noi avem de-a face cu „o sensibilitate care poartă deja amprenta actelor categoriale"; intuiția categorială „este prezentă în percepția cea mai banal-cotidiană și în întreaga noastră experiență" (GA 20, p. 64). Ceea ce înseamnă că

eu „văd" sensuri (= obțin sensuri ca „donații originare"), „văd" idei, „văd" universale, am, pe scurt, „intuiții eidetice" care îmi permit să văd — fie că știu sau nu acest lucru — specia care se află în spatele multitudinii indivizilor, mulțimea din spatele elementelor, conceptul din spatele lucrului concret. Cînd văd un tigru eu îl văd cu „tigritatea" lui cu tot, cînd aud zgomotul unei motociclete îl aud cu conceptul motocicletei cu tot, cînd reunesc, într-o propoziție, elemente disparate eu am deopotrivă o intuiție a „actului de sinteză" și nu numai a elementelor care îl compun. Cînd spun „George poartă șapcă", pe lîngă intuiția lui George, a capului său și a șepcii, eu am și o intuiție înglobantă, o „totalitate cu sens" de tipul „George-cu-șapcă". Nu există simple percepții pre-logice și pre-lingvistice pe de o parte, forme categoriale pure și expresii pur lingvistice, pe de alta. Tot ceea ce simțim și facem noi este impregnat de elemente de sens și de expresie lingvistică. Ne mișcăm într-o lume deja interpretată, în care categoriile și copulele sînt dotate cu intuitivitate și în care intuițiile au deja „agățate" de ele noțiuni și cuvinte. Nu există o opoziție între sensibilitate și rațiune.

Ei bine, limita fenomenologiei husserliene, omisiunea ei (*Versäumnis*) consta, potrivit lui Heidegger, în faptul că nu a tras de aici concluziile firești și în privința lui „a fi", în privința ființei. „Este", ca predicat, are la bază, la rîndul lui, o intuiție categorială. Noi știm ce înseamnă „este", de vreme ce îl distribuim cu atîta generozitate și tot timpul cînd vorbim despre ființări, chiar dacă nu știm să *spunem* ce înseamnă el. Dar noi îl folosim în virtutea unei „donații" a lui, a unui mod al lui de a ni se da, care precedă orice utilizare a lui. Noi trăim în orizontul aprioric al lui „este". Despre felul cum apare acest fenomen în orizontul temporalității care sîntem noi va fi vorba în *Ființă și timp*. O întreagă ontologie va lua naștere pe intuiția categorială legată de „este", pe formidabila *precedență* a ființei în raport cu descrierea oricărei ființări. Iar pentru că „fenomenele" pe care Heidegger le va descrie înăuntrul acestei ontologii, vor fi descrieri ale unor lucruri deja interpretate, fenomenologia lui Heidegger va fi din capul locului *hermeneutică*: ea va opera cu obiecte *dotate cu sens*, va fi o „descriere analitică a intenționalității în apriori-ul ei" (GA 20, p. 108). Spre deosebire de „fenomenele" kantiene, de „aparența" (*Erscheinung*) care ascunde în spatele ei inaccesibilul lucru în sine, fenomenul fenomenologiei nu are „în spatele" lui nimic. Cum spune un comentator francez al lui Heidegger, el este „plat și plin". El își este sieși propriul lui sol și, o dată cu el, filozofia își dobîndește solul (fenomenal) ferm. Singurul lucru care justifică necesitatea fenomenologiei ca *investigație* și îi dă în fond rațiunea de a fi este că fenomenul nu se oferă vederii *tel quel* (nu e de ajuns să vezi pentru *a vedea*), ci cel mai adesea el este supus unor ocultații diverse, unor mascări succesive, unui joc permanent de ascunderi și derive. Fenomenologia este „știința" unui văz cultivat, deloc lesne de obținut, care trebuie să

smulgă fenomenul din ascunderea lui, să-l cucerească la capătul unui efort redutabil al gîndirii.

Ființa ca fenomen privilegiat al filozofiei — Cînd în § 7 al cărții, faimosul „paragraf metodologic", Heidegger analizează „fenomenologia" plecînd de la etimonurile eline care o compun (*phainomenon* și *logos*), el spune că, grecește gîndind, *phainomenon* nu înseamnă altceva decît „ceea ce apare în lumina zilei" (a soarelui), „ceea ce se arată în sine însuși", „ființarea ca prezentă". *Atît* spune *phainomenon*, iar acest lucru, vom conveni, este ridicol de elementar. Cum se poate ridica pe așa ceva o gîndire și o metodă a gîndirii, de vreme ce totul se rezumă la un simplu văz constatativ? Iată, ceva se arată așa cum este el pornind de la ce este el. Ce mai are de făcut gîndirea filozofică dacă totul se reduce la ținerea sub ochi a lucrurilor însele ca automanifestări, ca „arătări" de sine? Numai că *phainomenon* mai are pe lîngă acest sens „obișnuit, formal și pozitiv", un altul, mai degrabă negativ: ceea ce apare *părînd*, aparentul ca aparență sau, și mai mult, ceea ce se ascunde, ceea ce nu se arată. Cu alte cuvinte — și aceasta e mai degrabă regula fenomenului — fenomenul nu se arată sărindu-ți în ochi, oferindu-se într-o accesibilitate nemijlocită și absolută. Nu conceptul obișnuit, formal și pozitiv („ceea-ce-se-arată-pornind-de-la-el-însuși) este conceptul fenomenologiei, pentru că atunci fenomenologia nu ar fi decît o colecție de banalități născute în marginea de la sine înțelesului. Care este conceptul de fenomen cu care operează fenomenologia? Ce anume trebuie ea „să facă să se vadă"? Care este fenomenul privilegiat al fenomenologiei? Răspunsul lui Heidegger este clar: „În chip evident tocmai ceea ce, în primă instanță și cel mai adesea, *nu* se arată; ceea ce — prin raport cu ceea ce în primă instanță și cel mai adesea se arată — este ascuns..." (*Ființă și timp*, p. [35].) Fenomenul fenomenologiei este tocmai cel care nu stă în axul privirii, cel care nu se dezvăluie spontan în toată splendoarea lui. Dimpotrivă, el stă în culise, sau la periferia vederii, în discreția însăși a nearătării sale. „Punerea în lumină" (*Aufweisung*) și „legitimarea" lui (*Ausweisung*) sînt echivalente cu tematizarea lui, cu instituirea lui ca „temă" („temă" = ceea ce e *pus* în chip explicit), cu aducerea lui din periferia vederii în centrul ei, cu „de-periferizarea" lui. Desigur, în spatele fenomenelor fenomenologiei nu se află nimic altceva, „însă ceea ce are să devină fenomen poate foarte bine să fie ascuns" (*idem*, p. [36]). Există fenomenologie tocmai pentru că „în primă instanță și cel mai adesea, fenomenele nu sînt date" (*ibid.*). „Starea de acoperire" (*Verdecktheit*) este „contrapartea", „conceptul complementar" (*Gegenbegriff*) al fenomenului.

Care este, așadar, fenomenul acoperit, obturat, disimulat, încă ne-descoperit, care, ca atare, poate să devină prin excelență obiectul cercetării fenomenologice? Fenomenul care se arată ne-tematic și care are nevoie de o tematizare explicită? Care, în arătarea de sine însuși, continuă să

se ascundă sau, o dată des-coperit, recade în acoperire? Acest fenomen „nu este cutare sau cutare ființare", ci însăși *ființa* ființării, structurile de ființă ale ființării. Iar pentru că tema fenomenologiei — ceea ce trebuie pus în lumină și legitimat — este ființa, *fenomenologia devine ontologie*.

Înseamnă însă atunci că tot ce ține de conceptul pozitiv, formal și obișnuit de fenomen, că tot ce este fenomen *ca ființare* (și nu ca ființă) nu mai interesează nicicum fenomenologia? Desigur, nu: pentru că dacă ființa este întotdeauna ființă a unei ființări, a vrea să pui în lumină ființa înseamnă ca mai înainte să oferi „o corectă prezentare a ființării înseși". Iar aceasta trebuie să se arate „după modul de acces care îi aparține în chip firesc" (*idem*, p. [37]). De abia acum conceptul obișnuit de fenomen devine relevant.

Și care este această ființare la care fenomenologia își propune să aibă un acces adecvat, pe care urmează s-o prezinte „corect" și căreia urmează să îi pună în lumină ființa, *tocmai cu gîndul că, fiind privilegiată ontic și ontologic* (ea este rostitoare și înțelegătoare de ființă), *prin ea vom avea acces la sensul ființei în genere*? Această ființare este omul care, în acest context fenomenologic, este numit de către Heidegger *Dasein* (cf. în cadrul acestei secțiuni, articolul *Ființă, Ființare, D a s e i n*). Pentru că *Ființă și timp* devine astfel o punere în lumină și o analiză a structurilor care alcătuiesc constituția de ființă a *Dasein*-ului, fenomenologia ca ontologie devine o *analitică a D a s e i n-ului.*

FIINȚĂ (*SEIN*), FIINȚARE (*SEIENDES*), *DASEIN*

Pagina cu care se deschide *Ființă și timp*, și a cărei primă propoziție este un citat din *Sofistul* lui Platon, a fost comparată cu *Prologul în cer* din *Faust*-ul lui Goethe.

Ce se întîmplă, așadar, în cerul filozofiei din *Sein und Zeit*, ce se întîmplă înainte ca acțiunea să coboare, o dată cu primul paragraf, pe pămînt? Heidegger stă de vorbă cu Platon și, împreună cu acesta, se miră în privința felului în care se întîmplă lucrurile cu noi, muritorii. De dimineața pînă seara îl folosim mereu pe „este". Și, de vreme ce îl folosim, înseamnă că îl și înțelegem. Numai că atunci cînd sîntem puși să spunem ce înseamnă „este" — ce este ființa — noi nu sîntem capabili să dăm un răspuns convenabil. Despre toate cele ce sînt spunem că *sînt*, dar înțelesul lui „este" rămîne ascuns mereu în propriul lui subînțeles. Ciudat este că nu ne mirăm cîtuși de puțin că lucrurile stau așa și că nu simțim nici măcar nevoia de a ne întreba care este înțelesul celui mai subînțeles cuvînt din toate pe care le folosim. Or, nu tocmai de aici este firesc să înceapă filozofia, de la supremul subînțeles?

Nu întîmplător „prologul" lui *Sein und Zeit* se deschide cu un citat din Platon. Acest *firesc neașteptat* al începutului — să începem din chiar inima subînțelesului, de la „ce este «este»?", — amintește de procedeul socratic-platonician: Socrate voia *să cunoască în chip explicit* (și, ca atare, *întreba*) ceea ce *în chip subînțeles* era deja cunoscut. În lunga lor familiaritate cu lumea, cu lucrurile și cu oamenii, toți partenerii de dialog ai lui Socrate știau în fond ce este curajul, evlavia sau frumosul. Dar, în fapt, nici unul, întrebat, nu putea să spună. De la acest încăpățînat, adînc investigator și tulburător „dar *ce este* cutare lucru?" începea, pentru Platon, filozofia.

O întrebare de același tip este întrebarea heideggeriană privitoare la ființă: „dar ce înseamnă «a fi»?" A răpi fenomenelor în care ea sălășluiește enigma acestui „a fi" presupune o supremă încordare a gîndirii și de aceea „întrebarea privitoare la ființă" este sarcina cea mai grea a filozofiei.

Numai că între timp sarcina acesteia a devenit și mai grea. „Între timp" înseamnă în intervalul care s-a scurs de la momentul cînd întrebarea a fost pusă pentru prima oară („momentul" cînd Platon și Aristotel au gîndit la Atena) și pînă în zilele noastre. Ce s-a întîmplat în acest răstimp? Un lucru nespus de simplu și, „în ordine fenomenologică", aproape firesc: întrebarea privitoare la ființă a căzut *în uitare* (*in Vergessenheit*). Mai mult. Nu numai că noi am uitat să ne mai întrebăm în această privință, dar, spre deosebire de momentul în care au trăit Platon și Aristotel, nici nu ne mai mirăm că nu înțelegem cuvîntul „ființă". Perplexitatea (*Verlegenheit*), care e condiția prealabilă pentru deschiderea unei probleme și de care Străinul din Eleea, în dialogul *Sofistul*, era pe de-a-ntregul cuprins, nu ne mai caracterizează cîtuși de puțin. Cum să reîncepem noi „lupta de giganți" (*gigantomachia*) în jurul sensului lui „a fi", de vreme ce noblețea cauzei și a luptei ne-a devenit străină? Cu constatarea acestei „decăderi" a muritorilor care îl folosesc pe „a fi" fără să se mai întrebe ce înseamnă el sfîrșește „prologul în cer" din *Ființă și timp*. Heidegger trebuie să coboare pe pămînt, ca mandatar al „celor din vechime", și să încerce să „îndrepte" vremurile filozofiei, să încerce să ne facă din nou perplecși în fața lui „a fi"; să ne retrezească interesul pentru întrebarea inaugurală a filozofiei, în speță să smulgă întrebarea despre „a fi" din uitare și să ne determine să ne-o punem din nou. Fenomenologic vorbind, noi trebuie să revenim la sursele pure ale uimirii din care s-a născut întrebarea pusă în urmă cu 2 500 de ani, să înlăturăm aluviunile sub care istoria a ascuns-o, să scoatem această întrebare din forma ascunderii ei care este tocmai uitarea, să-i simțim din nou, cu intensitatea care e proprie neliniștii înseși a filozofiei, *necesitatea* (cum se poate trăi, ca rostitor al lui „este", fără să știi ce este „este"?) și, cu un elan reînnoit, să încercăm, la rîndul nostru — o dată întrebarea *re-pusă*—, să aflăm un răspuns la ea. „Vestea" cu care Heidegger coboară printre noi este că, dacă vrem ca filozofia să-și

recapete vigoarea, întrebarea privitoare la sensul ființei trebuie *re-luată* (*die Wiederholung der Frage nach dem Sinn von Sein*) ca unică sarcină a gîndirii adevărate. Ontologia trebuie să reînvețe să umble pe pămînt. Dar cum vom ajunge, o dată întrebarea reluată, să avem un răspuns la ea?

Un faimos cuplu conceptual al gîndirii heideggeriene: Sein - Seiendes

Cîteva probleme de traducere — Dificultatea înțelegerii lui *Sein* crește în limba română datorită unei probleme de traducere parțial insolubile. În cursul din 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit / Despre esența libertății umane* (GA 31, p. 40), Heidegger spune limpede că *Sein* ne este cunoscut „ca infinitiv al formei verbale «ist»", iar *Sein* nu e altceva decît un substantiv verbal care, în română, ar trebui să-și afle echivalentul în nominalizarea infinitivului lung al verbului „a fi", tot așa după cum *Seiendes* trebuie redat printr-o substantivizare a participiului prezent al lui „a fi". Așadar „firea" și „fiindul". Din păcate, nici una dintre aceste variante nu poate fi luată în calcul de traducătorul român al lui *Sein und Zeit*. „Firea" aparține atît de mult vocabularului poetic și sugerează atît de mult fie *natura* în ansamblul ei („toată firea îl jelea"), fie felul de a fi al cuiva („nu-i stă în fire", „și-a ieșit din fire"), încît ea nu mai poate fi preluată de limbajul filozofiei pentru a exprima perfecta neutralitate a „faptului de a fi".

Cuvîntul „ființă", ca echivalent al lui *Sein*, are la rîndul lui alte neajunsuri. Din el a dispărut cu desăvîrșire urma infinitivului lung („a fi – fire") și, mai mult, datorită structurii subiacente de participiu prezent, cuvîntul este resimțit pur nominal, cu un gen bine determinat (feminin), apt să alunece oricînd în personificare și alegorie. Cu puțină fantezie, ne putem reprezenta „Ființa" ca pe o falnică matroană, impregnată de o măreție și o demnitate cu adevărat ontologice, îmbrăcată eventual în peplum și ținînd în mînă o sferă. Pe scurt, *Doamna Ființă*. Or, acest lucru nu ar face decît să augmenteze confuzia pe care Heidegger dorește să o risipească cu substantivul verbal *Sein*. Dacă vom spune și vom scrie „ființă", o vom face cu condiția să avem mereu în vedere *faptul-de-a-fi*, pe care, dacă nu ar fi existat neajunsuri de flexiune și eufonice, l-am fi ales peste tot ca echivalent al lui *Sein*, în vreme ce în actuala traducere el apare doar intermitent, ca *memento* pentru acel imposibil, filozoficește, infinitiv lung. Așadar, titlul *Ființă și timp* va trebui înțeles ca *Faptul-de-a-fi și timpul*.

În alt fel, „fiindul", ca echivalent al lui *Seiendes*, pune la rîndul lui probleme. În germană, *Seiendes* s-a format prin substantivizarea participiului prezent al lui *sein*: *seiend*. În română, participiul prezent al lui „a fi" nu suportă o substantivizare de același tip, decît forțînd excesiv limba și încercînd, fără nici o șansă, impunerea ca firească a barbarismului „fiindul". Am putea foarte bine să alegem ca înlocuitor perifras-

ticul „ceea ce ființează", care redă întocmai *sensul* lui *Seiendes* și care, în plus, are și avantajul de a fi resimțit nominal. Dar și această variantă trebuie abandonată ca greoaie, cazurile oblice ridicînd pe parcursul textului dificultăți insurmontabile.

Însă „ceea ce ființează" este, în fond, „ființarea", variantă care, dacă nu este gîndită verbal, ca desfășurare a unei acțiuni, deci ca infinitivul lung al lui „a ființa", ci ca *nume* („ceea ce ființează în chip obișnuit", o ființare sau alta „în carne și oase", individualizată ca atare — copacul, lampa, pisica, furculița etc. etc.), satisface sensul lui *das Seiende*. Am ales deci „ființarea" în credința că neajunsurile acestui termen sînt oricum mai mici decît cele ale celorlalți.

Am exclus din capul locului „existentul", care îl redă corect pe *das Seiende*, dar care nu poate face pereche cu „ființa", varianta „existența" și „existentul" (pentru *das Sein* și *das Seiende*) fiind de asemenea de eliminat măcar pentru că în textul german *Sein* apare adesea în contact cu *Existenz*, traducerea nemaiputîndu-le în acest caz deosebi.

Trebuie, de asemenea, complet evitată grafia „Ființă" pentru *Sein*, deoarece majuscula, care în germană e dictată de o regulă ortografică, preluată fiind în română, conduce la acel viciu de interpretare amintit mai sus (personificarea maiestuoasă a ființei), care poate bloca definitiv accesul la gîndirea lui Heidegger. Pentru perioada gîndirii din *Sein und Zeit*, traducerea lui *Sein* cu majusculă („Ființa") este de aceea total neadecvată.

În franceză și italiană, *das Sein* și *das Seiende* nu ridică probleme de traducere, simetriile păstrîndu-se întocmai (*être* și *étant*, *essere* și *ente*), în schimb dificultăți apar în engleză: *Being* pentru *Sein* și *being* sau *entities* pentru *Seiendes*. De asemenea în spaniolă: *ser* pentru *Sein* și *ente* pentru *Seiendes*.

Diferența ontologică — „Suprema strădanie a gîndirii", *die höchste Anstrengung des Denkens* — acesta e semnul sub care se așază *Sein und Zeit* de la prima pagină a cărții. În ce constă această strădanie, sforțare, încordare ieșite din comun? În două lucruri. Primul presupune să ajungem să deosebim ființa de ființare. Al doilea presupune să putem spune în mod limpede, o dată deosebirea făcută, ce este „este", ce este ființa.

Dar ce înseamnă să deosebim ființa de ființare? Vrînd-nevrînd, cuvîntul acesta, „ființă", ne induce din capul locului în eroare. El vine spre noi încărcat de o istorie și un prestigiu care ne fac în mod spontan să-i căutăm corespondentul în rîndul ființărilor supreme cu un grad de realitate cît mai vast. De la bun început „ființa" a fost gîndită în felul acesta, ca un *summum* al celor ce sînt. Poate că ființa este focul universal, s-a spus, poate e apa (universală), poate e aerul, poate e sfera perfectă, poate e numele metafizic secularizat al lui Dumnezeu. Toată istoria metafizicii s-a mișcat în spațiul unei „onto-theo-logii", căutînd în rîndul ființărilor o ființare care, prin atributele ei de universalitate sau de perfecțiune, ar fi putut

juca rolul ființei. Or, primul nărav de care trebuie să ne dezbărăm este tocmai acesta: a cotrobăi printre ființări pentru a da peste ființă. Nu spui „este ființă" așa cum spui „afară este soare, este iarbă, sînt copaci, sînt automobile, sînt oameni". Ființa nu e „ceva" „în carne și oase" așa cum sînt toate ființările acestea. Ființa nu are același fel de a fi cu ființările, *ființa nu e o ființare*. Ea e *altceva* decît lucrul despre care spunem că „este". Este „doar" un cuvînt, am putea spune în primă instanță, care este rostit în privința celor ce sînt „în carne și oase", e înțelesul acestora, dar ființare nu e. Cert e că, deși substantivizat și cu alură substanțială, ființa nu este un personaj, nu e o entitate anume, nu e Focul, Apa sau Aerul, nu e atomul, nu e sfera perfectă, nu e Dumnezeu și nici vreo altă ființare supremă, nu e nici un „lucru" existent sau imaginabil de pe lumea aceasta și, ca atare, ea nu comportă reprezentare. Și totuși ea *este*, de vreme ce spunem despre fiecare ființare în parte și despre ființarea în întregul ei — „este". Și atunci ce este „este", ce este acest lucru pe care clipă de clipă îl punem în seama celor ce sînt, fie acestea lucruri reale sau imaginare, pești, flori, scaune, îngeri sau numere?

A doua strădanie a gîndirii, de îndată ce am renunțat să identificăm ființa într-o ființare anume, constă în a spune ce este ființa. De vreme ce o folosim la tot pasul, e limpede că îi înțelegem sensul; *noi* știm ce înseamnă „a fi". Știm ce înseamnă „*a fost* frig", știm ce înseamnă „*este* ora trei" sau „mîine *va fi* soare". În plus, știm care este ființa cutărei sau cutărei ființări, știm ce este apa, ce este o fracție, ce este un termometru. Îl știm pe „a fi", avem înțelesul lui pentru fiecare caz în parte, așa cum îl avem și în genere, de vreme ce, pentru fiecare caz în parte, îl folosim atît de corect. Noi îl purtăm pe „este" în noi secundă de secundă, dincolo de rostirile sale explicite, pentru că în fiecare secundă ne raportăm, în tăcere, la o ființare sau alta și spunem „în gînd" despre ea că „este". Comportamentul nostru este dominat în întregime de *înțelegerea ființei* (cf. GA 31, p. 42). Această înțelegere este atît de subînțeleasă, încît nici nu o mai realizăm ca atare, nici nu ne mai dăm seama că ea există. Nu numai că nu ne mai amintim de ea, ci, dimpotrivă, tocmai din cauza firescului ei, am și uitat-o. „Existența noastră începe cu o astfel de *uitare a înțelegerii ființei* și cu cît mai mult ne deschidem ființării, cu atît mai adîncă devine în primă instanță uitarea faptului că în orice deschidere către ființare înțelegem ființa" (*ibid.*). Cu toții îl înțelegem pe „este", cu toții „înțelegem" ființa, dar cu toții uităm că trăim într-o astfel de înțelegere a ființei. Și, cu atît mai mult, cu toții „înțelegem" ființa, dar nici unul dintre noi nu o poate concepe, nu poate furniza *conceptul* ființei. Ne mișcăm, cu alte cuvinte, într-o înțelegere pre-conceptuală a ființei. De cîte ori întîlnim, cunoaștem și înțelegem o ființare, înțelegem în chip neformulat și ființa acesteia. De unde vine această înțelegere a lui „este" pe care nu sîntem capabili să o exprimăm nicicum?

O turnantă spectaculoasă. De la S e i n la D a s e i n

Sein nu este, am văzut, o ființare, dar la sensul lui nu se poate ajunge decît printr-o ființare. Care este acea ființare privilegiată, purtătoare a sensului ființei? Tot timpul în paginile de mai sus am vorbit de „noi": *noi* care înțelegem, *noi* care uităm, *noi* care punem și re-punem întrebarea... „Noi", oamenii, desigur. De ce le spune Heidegger oamenilor *Dasein* și nu le spune „oameni"? De ce această rebotezare fenomenologică a omului?

Excurs în istoria termenului D a s e i n* — Substantivul verbal *Dasein* s-a născut din verbul *dasein,* alcătuit din adverbul *da* (aici) și *sein* (a fi) și înseamnă „a fi prezent". *Dasein* ca substantiv apare în secolul al XVII-lea în vocabularul curent cu sensul de „prezență", iar în vocabularul filozofic el pătrunde un secol mai tîrziu pentru a-l traduce pe latinescul *existentia.* În 1773, de pildă, Kant scrie *Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes / Unicul fundament posibil de dovedire cînd e vorba de demonstrarea existenței lui Dumnezeu,* unde *Dasein Gottes* îl traduce pe scolasticul *existentia Dei.* În *Critica rațiunii pure, Dasein* apare în „Tabelul categoriilor" la categoriile *modalității,* în pereche cu *Nichtsein,* „existența" ca opusă „ne-ființei" („non-existenței"). La Hegel, în *Știința logicii, Dasein* este ființa care a primit determinarea calității, care a luat chipul concret al uneia sau alteia dintre ființări, devenind *ceva anume,* diferit de *altceva.* În sfîrșit, în secolul al XIX-lea, conceptul darwinian *struggle for existence,* „lupta pentru existență", este tradus în germană prin *Kampf ums Dasein.*

De ce desprinde Heidegger termenul acesta din structurile bine consolidate ale unui limbaj filozofic format, pentru a-l orienta în direcția unei ființări (omul) care, la rîndul ei, primise deja de-a lungul istoriei gîndirii destule determinări și definiții? De ce mai era nevoie de alta? Ce aducea ea nou?

Ce devine D a s e i n la Heidegger? — Acest cuvînt, *Dasein,* prin însăși structura sa, avea o calitate unică: el îl așeza pe om, ca inconturnabil, pe drumul care ducea la problematica ființei. Re-botezat așa — *Dasein* —, omul își dezvăluie apartenența la *Sein.* „Nici o meditație despre ființă — pare el să spună cu noua sa identitate — nu poate trece peste mine." *Da,* „aici", devine segmentul determinant în economia cuvîntului. Omul ca *Dasein* nu este o ființare obișnuită, ci, în perimetrul ființărilor, el este *locul* în care „a fi" este înțeles, rostit și, la limită, interogat în privința sensului său. În topografia ființei, locul central este ocupat tocmai de ființarea care are cunoașterea lui „a fi" și care îl utilizează în mod curent; mai mult, de ființarea care *are ca miză* propria sa ființă și care, de fiecare dată, sîntem noi înșine. Cu *Dasein*-ul e vorba nu de om în genere, ci de

---

* Cf. pentru istoria filozofică a termenului excelentul excurs a lui François Vézin, *Le mot Dasein,* în Martin Heidegger, *Être et Temps,* Gallimard, Paris, 1986, pp. 519–527.

fiecare dată de mine, cel de „aici", care am de fiecare dată *de a fi*, care am în sarcină, clipă de clipă, realizarea propriei mele ființe. *Da*, „aici", sînt pe de o parte *eu* ca loc de realizare al „a fi"-ului meu, și *da*, „aici", este pe de altă parte „locul" din cadrul ființării ocupat de o ființare exemplară capabilă să se raporteze la ființa ființării care e diferită de el însuși și la propria lui ființă, întrebător-de-ființă, înțelegător-de-ființă și rostitor-de-ființă. Pe scurt, locul privilegiat — *das Da* — al ființării în care ființa, „faptul-de-a-fi" — *Sein* — iese la lumină. Omul ca *Dasein* este *locul de deschidere al ființei*, ființarea prin care, în cele din urmă, „știința ființei", ontologia, devine cu putință.

Dar dacă așa stau lucrurile, înseamnă că nu vom putea afla sensul lui „a fi" decît traversînd „a fi"-ul celui care rostește „a fi" și se întreabă în privința lui. Ontologia devine în mod fatal o analitică a *Dasein*-ului. Și ce aflăm noi despre Dasein la capătul acestei analitici? Că *Dasein*, omul, este sediul timpului, că el este suma orizonturilor („ec-stazelor") sale temporale, că omul *este* timp. Orice întrebare privitoare la ființă devine o întrebare privitoare la om, care devine o întrebare privitoare la timp. Timpul, ca problemă fundamentală a problemei ființei, aparține omului. Cercul se închide: orice întrebare privitoare la ființă și timp devine una privitoare la om (cf. GA 31, p. 121). Drumul e acum liber pentru a face din ontologie cea mai pasionantă și sistematică investigație ce s-a făcut asupra omului. Nu există o cercetare în linie dreaptă asupra ființei; nu numai că ea este futilă și plicticoasă, dar mai înainte de orice este imposibilă. Abia la capătul defilării impresionante a existențialiilor omului apare ceva precum sensul ființei. Dar să nu uităm: *Sein und Zeit* este o carte despre om, doar în măsura în care ea debutează ca o cercetare asupra ființei. Ea devine un discurs despre om în lumina unui discurs despre ființă. Lucrurile se petrec aici oarecum ca în teologia augustiniană: pe Dumnezeu îl descoperi după ce îți străbați ființa de la un cap la altul.

EXISTENȚĂ, EXISTENȚIEL, EXISTENȚIAL, EXISTENȚIALI, EXISTENȚIALITATE

De ce deosebește gramatica între un subiect personal, care răspunde la întrebarea „cine?", și un subiect „neînsuflețit", care răspunde la întrebarea „ce?" Limba însăși și structura ei simt în felul acesta că, în raport cu toate ființările care sînt pe lumea aceasta, omul este o ființare privilegiată. În ce constă acest mod absolut aparte al ei de a fi? Două sînt lucrurile care pot fi spuse în acest sens:

1. *Dasein*-ul este singura ființare care nu este, o dată pentru totdeauna, *ceva* anume, singura ființare care nu are o esență înțeleasă ca determinare

absolută. Pot să spun ce este o casă, un cocostîrc sau o șurubelniță, dar nu pot, în același fel, să spun ce este omul. Definițiile omului de tipul „viețuitoare rațională", „viețuitoare socială" etc. nu spun nimic despre esența *Dasein*-ului ca „ființare care e de fiecare dată a mea". Viața unui om nu este nici epuizată și nici măcar atinsă de o definiție de genul celor citate. *Dasein*-ul ca „de fiecare dată al meu" (*je meines*) nu este într-un unic chip anume, ci el se definește și redefinește mereu prin fiecare posibilitate, alegere și act al său. De aceea, Heidegger spune că *Dasein*-ul nu *este*, ci *are de a fi* (*hat zu sein*) ca o sarcină mereu reînnoită, ca o permanentă confruntare cu putințele sale de a fi. *Dasein*-ul este, în esența lui, „putință-de-a-fi" (*Seinkönnen*), iar ființa sa se naște în fiecare clipă din confruntarea sa cu modalitățile și „posibilitățile sale de a fi" (*Seinsmöglichkeiten*). Acest „are a fi", acest „urmează să fie" (*das Zu-sein*), acest mod dinamic și proiectiv al ființei *Dasein*-ului, opus caracterului static, stereotip și inerțial al ființei oricărei ființări, este caracteristica fundamentală a *Dasein*-ului.

2. Nu numai că *Dasein*-ul este această proprie neașezare a sa, dar el este și singura ființare care, fiind așa cum e, „are ca miză propriul ei «a fi»". Ceea ce înseamnă nu numai că el trebuie să-l realizeze pe acesta, dar deopotrivă că el îl poate înțelege pe acesta, „mai mult sau mai puțin explicit". *Dasein*-ul ființează în modul înțelegerii ființei. *Dasein*-ul este singura ființare care poate spune „este" și care se poate întreba cu privire la ființa lui și la ființa ființărilor diferite de el. Ceea ce înseamnă că felul în care el este este unul *ontologic*: ontic vorbind (adică pornind de la cum anume este el pur și simplu), *Dasein*-ul este *în chip ontologic* (adică se poate întoarce asupra acestui fel de a fi, îl poate înțelege mai mult sau mai puțin difuz și, la limită, așa cum se întîmplă în filozofie, îl poate „tematiza").

Ei bine, pentru ființarea al cărei mod de a fi este unic, privilegiat, ieșit din comun în aceste două feluri — a fi ca 1) „are de a fi" și ca 2) „înțelegere" — Heidegger folosește termenul *existență* (a cărui origine, *în acest sens*, este kierkegaardiană). Termenul „existență" nu înseamnă că omul există, e viu, e aici de față, în loc să nu fie, ci, așa cum am văzut, că el este *singura* ființare a cărei modalitate de a fi se bazează pe raportarea constantă la propriile posibilități de a fi și la înțelegerea lor. Celebra definiție (oximoronică) heideggeriană *„«esența» Dasein-ului rezidă în existența sa"* (p. [42]) nu înseamnă nimic altceva decît că *Dasein*-ul se definește *pe măsură ce este*. De aceea, *Dasein*-ul este singura ființare care *există*, singura ființare care „are ca miză" în mod constant însăși ființa sa (*es geht ihm um sein Sein*).

A-ți înțelege propria existență nu presupune, după cum am văzut, o deslușire teoretică a structurilor existenței, o *teorie elaborată* a existenței. Înțelegerea de sine însuși care funcționează la nivelul curent al existenței și care acompaniază în chip spontan și difuz existența fiecăruia dintre noi, Heidegger o numește *existențielă* (*existenziell*). Dimpotrivă, înțelegerea

structurilor de ființă, a structurilor ontologice ale *Dasein*-ului, care se realizează prin descrierea lor sistematică și prin „formalizarea" lor (exact așa cum se întîmplă în *Sein und Zeit*), Heidegger o numește *existențială* (*existenzial*). Lucrarea *Ființă și timp* reprezintă această „analiză existențial-ontologică" ce extrage din nivelul ontic-existențiel caracteristicile de ființă ale *Dasein*-ului: faptul-de-a-fi-în-lume, faptul-de-a-fi-laolaltă-cu, înțelegerea, proiectul, grija, faptul-de-a-fi-întru-moarte etc. Aceste caracteristici, tocmai pentru că sînt specifice doar „existenței" (*Dasein*-ului uman), Heidegger le numește *existențiali* (*Existenzialien*) și le deosebește net de „categorii", adică de determinațiile de ființă ale ființării care *nu* e de ordinul *Dasein*-ului (vezi, de pildă, tabelul categoriilor kantiene). Iar ansamblul structurilor ontologice ale existenței, care rezultă din corelația existențialilor, adică a structurilor care configurează constituția de ființă a *Dasein*-ului (deci a singurei ființări care *există*), Heidegger o numește *existențialitate* (*Existenzialität*).

În concluzie: analitica existențialității presupune înțelegerea existențială care structurează, formalizează și sistematizează sub formă de existențiali materialul rezultat din înțelegerea existențielă a existenței.

FIINȚARE-SIMPLU-PREZENTĂ (*VORHANDENES*) ȘI FIINȚARE-LA-ÎNDEMÎNĂ (*ZUHANDENES*)

Este vorba aici de unul dintre binomurile-cheie ale cărții lui Heidegger. Este de ajuns să spunem că prin distincțiile pe care le operează acest cuplu terminologic este evacuată întreaga ontologie carteziană a obiectului ca „substanță dotată cu întindere", ceea ce înseamnă, deopotrivă, modul curent în care ne-am obișnuit cu toții să ne imaginăm lumea care ne înconjoară ca fiind alcătuită din „lucruri", din entități perfect neutre cărora li se adaugă ulterior un sens. Or, Heidegger va înălța întreaga analiză a „ființării care e diferită de *Dasein*" (analiza „obiectului", în termeni tradiționali) pe calitatea unică a lucrurilor ce pot fi întîlnite în lumea deschisă de *Dasein* prin spațiul preocupării: calitatea de a fi la îndemînă în vederea utilizării, pe scurt, ustensilitatea. Noi nu sîntem înconjurați de „simple lucruri", ci de lucruri *care ne slujesc*.

Însă mai întîi să examinăm lingvistic cei doi termeni. Ambii sînt construiți pe nucleul semantic al lui *Hand*, „mînă", avînd ca variabile adverbiale pe *vor-(handen)*, „în fața" (mîinii) — *vorhanden*, ca adverb, s-a născut din vechiul dativ plural *vor den Händen* — *și pe zu-(handen)*, „la înde"(mînă).

Termenul *vorhanden* este unul banal în germană și el atestă simpla prezență, faptul că ceva e „de față", e disponibil, că pot să-l ating, ca dovadă

a „existenței" lui. De aceea Heidegger va spune în § 11 că *Vorhandenheit* este echivalent cu sensul termenului scolastic de *existentia*: el se constituie ca răspuns pozitiv la întrebarea „dacă ceva există". Da, *acest* lucru există, este de față, aici, la o întindere de mînă. Termenul apare cu același firesc și în filozofia ante-heideggeriană ca atunci cînd Hegel, de pildă, spune, în *Estetica* sa, că scopul artei este de a imita ceea ce vedem, ceea ce se află în fața noastră (*die Nachahmung des Vorhandenen*). Heidegger îl păstrează ca atare și noi l-am tradus cu „ceea-ce-este-simplă-prezență", „ființarea-simplu-prezentă". Prin el, constatăm simpla prezență inerțială a ceva, a ceva care persistă, tocmai prin prezența lui, „în fața" (*vor*) noastră. („Noi", ca entitate perceptivă, sîntem reprezentați retoric, prin sinecdocă, ca „mînă".)

În schimb, *zuhanden* nu are în germană același grad de firesc ca *vorhanden*, iar filozofic, ca *das Zuhandene* și ca *die Zuhandenheit*, el nu a fost niciodată folosit în filozofie. De ce are nevoie Heidegger de el? Și ce înseamnă el, atît de radical diferit, față de *das Vorhandene*? Cum se poate instala diferența între ceea ce este „în fața mîinii" (*vorhanden*) și ceea ce este „la îndemînă" (*zuhanden*)?

Heidegger va observa în § 15 că acest caracter „incolor", acest *abstractum* care este lucrul indiferent, aflat pur și simplu de față, nu era propriu cuvîntului grec πρᾶγμα: acesta indică tocmai obiectul concret utilizat pe parcursul unei πρᾶξις, a unei acțiuni, a unei îndeletniciri cu ceva, a fabricării a ceva etc. Πρᾶγμα era obiectul care apărea în preocuparea pragmatică, ustensilul, și nu „lucrul în genere". Această spălare a „pragmei" eline de conotația ei ustensilică s-a produs treptat în chiar sînul limbii grecești și ea s-a încheiat cînd cuvîntul elin a fost redat în latină prin *res*, prin „lucru" pur și simplu, deschizîndu-se drumul unei interpretări reificatoare a lumii care va culmina și se va împlini cu ontologia lui Descartes și cu fizica newtoniană, în care lumea se reduce la lucruri-substanțe dotate cu proprietăți fizice (dintre care *întinderea* este cea importantă) și care ocupă „poziții" într-un spațiu omogen.

Așadar înapoi la πρᾶγμα, la „la-îndemînă", la *zuhanden*! Dar în numele a ce anume ar urma acest cuvînt să-l evacueze pe *vorhanden* din spațiul filozofiei atunci cînd e vorba de „interpretarea obiectelor lumii"? Răspunsul lui Heidegger e simplu: lumea *Dasein*-ului, lumea în care trăim cu toții *și care se deschide o dată cu noi*, nu este lumea înțeleasă ca un receptacol tridimensional în care noi sîntem rînduiți ca un simplu obiect printre alte obiecte simplu-prezente. „Lumea", de fapt, este o uriașă proiecție a *Dasein*-ului care pe parcursul istoriei „preocupării" (*Besorgen*) nu a mai lăsat *nimic* în stadiul de „simplă-prezență". Totul, în lumea deschisă și amenajată de om, este transformat, prin însăși întîlnirea cu omul, în „la-îndemînă". Piatra devine armă pentru omul primitiv (și, astfel, „la-îndemînă"), marmura devine materie de sculptură sau material de construcție (și, astfel, „la-îndemînă"), rîul devine „la-îndemînă" cînd spăl rufe în el,

copacul e „la-îndemînă" cînd fac din el cherestea, fluviul e „la-îndemînă" cînd construiesc pe el o hidrocentrală, ca să nu mai vorbim de faptul că toate ustensilele fabricate de noi sînt, prin chiar esența lor, „la-îndemînă". *Totul*, așadar, în lumea *Dasein*-ului este ustensilizat, totul este „ființare-la-îndemînă" (*Zuhandenes*). Și tocmai pentru că nu avem de-a face cu obiecte pure, ci cu ustensile, raporturile pe care le întreținem cu „obiectele" nu sînt teoretice sau contemplative. Noi nu cunoaștem contemplînd, ci utilizînd. Vedem, numai în măsura în care mînuim, producem, utilizăm.

Ei bine, această percepere prin utilizare în spațiul unei îndeletniciri face ca orice obiect să fie *mai întîi* un *Zuhandenes* („ceva la îndemînă în vederea utilizării") și nu un *Vorhandenes* („ceva simplu-prezent în vederea contemplării, a simplei lui considerări"). Nu există o epistemologie pură (o cunoaștere contemplativă) tocmai pentru că ontologia nu se înalță pe obiecte, ci pe ustensile, adică pe obiecte întîlnite „în lume" în spațiul „preocupării". Ființa obiectelor nu este întinderea, cum credea Descartes, de vreme ce lumea nu este un *laborator* în care facem măsurători, ci este un *atelier* în care manipulăm ustensile în spațiul preocupării. În viața curentă, noi nu vedem obiecte, ci discernem sensuri de utilizare. „Văzul" nostru este filtrat de „mînă", iar mîna noastră este dirijată de un „sens". Cînd asistăm la un meci de fotbal, ceea ce vedem pe teren este o minge, și nu o sferă. Atitudinea noastră naturală nu este „estetică", ci „pragmatică". *Dasein*-ul nu se plimbă printre lucruri descriindu-le, ci le des-coperă folosindu-le.

Dar dacă așa stau lucrurile, unde mai există *das Vorhandene*, unde mai pot eu afla „simpla-prezență" într-o lume care pare să o fi îngurgitat pe aceasta fără rest? Dacă totul este ființare-la-îndemînă, în ce sens mai pot vorbi de ființarea-simplu-prezentă? Pe de altă parte, nu există un temei de *Vorhandenes* în orice *Zuhandenes*? Nu există o fizicalitate simplu-prezentă în orice ustensil? Nu este el *și asta*, adică un simplu lucru dotat cu proprietăți fizice?

Or, lucrul cel mai greu e să „scoți la suprafață" ființarea-simplu-prezentă care se „ascunde" într-o ființare-la-îndemînă. Accesul *direct* la un lucru „pur" este blocat din capul locului de faptul că acesta e deja interpretat ca ustensil. Cum pot eu să văd într-o „pălărie" altceva decît o pălărie? Cum pot eu să „dez-mundaneizez" (cf. p. [112]) pălăria, să o „dezbrac" de ființa ei ustensilică (de faptul că ea este ceva menit să fie pus pe cap din rațiuni practice sau estetice?), pentru a ajunge să văd în ea un pur obiect? Pe de o parte o pălărie nu e altceva decît o pălărie, pe de altă parte ea are în mod evident un „hinterland" de simplă-prezență. Numai că această simplă-prezență eu nu o pot obține în stare pură. În spatele unui ustensil nu pîndește niciodată o simplă-prezență, ci cel mult doar un ustensil stricat, un ustensil care și-a pierdut funcționalitatea, dar care în fond rămîne tot un ustensil. Adevărul este că un ustensil nu e un „obiect îmbrăcat", așa cum un „simplu obiect" nu este un ustensil

„în pielea goală". Un ustensil este *mis à nu* tocmai cînd funcționează din plin, dezvăluindu-și ființa de „la-îndemînă". De aceea nu se poate spune că temeiul ontologic al lui *das Zuhandene* este *das Vorhandene*.

Ce este atunci *das Vorhandene*?

Este un soi de „grad zero" al ființării diferite de *Dasein*, un soi de stare „ideală" care, într-o lume de utilizatori cum e lumea *Dasein*-ului, nu poate fi decît aproximată, sugerată, și nicidecum întîlnită. O *sugestie* de simplă-prezență ne-o dă tot ceea ce se îndepărtează într-o măsură oarecare de la calitatea de element într-un complex ustensilic. Două sînt categoriile de „obiecte" care se impun din acest punct de vedere: 1) Natura, adică lucrurile care nu sînt făcute, fabricate, de noi, oamenii. O piatră de pe marginea drumului, chiar dacă poate fi transformată la nevoie în armă sau în ustensil de lovit ceva, e în mai mică măsură ustensil decît o bicicletă. De fapt, *grosso modo*, Heidegger indică „natura" atunci cînd trebuie să exemplifice cumva „ființarea-simplu-prezentă", avînd totuși grijă să spună, atunci cînd face analiza naturii în § 15 (pp. [70–71]), că ea nu ni se revelează decît în lumina ustensilului. Pînă și o „plimbare prin pădure" transformă natura într-un ustensil de *loisir*, ca să nu mai vorbim în ce măsură ea este un ustensil pentru tribul care locuiește într-o pădure tropicală. Natura este de fapt fără încetare absorbită în lumea ambiantă (*Umwelt*) a preocupării ca „materie primă" (lemnul din scaun, metalul din topor etc.). Rîul e perceput prin podul pe care îl traversez, prin barca cu care îl străbat, prin undița cu care pescuiesc etc.; 2) Ustensilele stricate sau cele de care mă izbesc cînd nu am nevoie de ele. Nu apare *das Vorhandene* tocmai cînd, în lumea ustensilelor, ceva nu mai funcționează? Abia cînd o mașină rămîne în pană pe marginea șoselei încep să văd în ea o ființare-simplu-prezentă, un asamblaj inert de tablă, sîrme, geamuri și cauciucuri. Dar nici în acest caz nu se poate vorbi de un „obiect pur", de o pură ființare-simplu-prezentă. Pentru că, fie și stricat, ustensilul poartă în el memoria „sănătății" lui pierdute, de ustensil perfect funcțional. *Das Vorhandene* apare aici doar ca o derivă a lui *das Zuhandene*, ca un „mod deficitar", ca o carență a acestuia. Trebuie ca ustensilitatea să dispară pentru ca simpla-prezență să apară. Ființarea-simplu-prezentă intră în scenă tocmai în clipa în care ființarea-la-îndemînă iese. Așa cum ființarea-la-îndemînă are nevoie de suportul „prealabil" al simplei-prezențe pentru a prinde corp, ființarea-simplu-prezentă are nevoie de o ființare-la-îndemînă deficitară pentru a se face simțită.

Ce rezultă din toate acestea? Că noi nu avem o privire teoretică pură (*Sicht*) prin care contemplăm „lucruri pur și simplu", ci o privire interesată, o „privire-ambientală" (*Umsicht*) care surprinde ființarea întîlnită în preocupare și discerne la tot pasul sensuri de utilizare. Ceea ce, fenomenologic vorbind, înseamnă că eu des-copăr — scot din acoperire — nu prin cunoaștere teoretică, ci prin privirea-ambientală pe care o pre-

supune utilizarea a ceva. *Umsicht* este tocmai adaptarea la sensul de utilizare al ființării-la-îndemînă.

Înseamnă atunci că nu există cunoaștere teoretică? Că nu există știință? Ba da, spune Heidegger, numai că aceasta este o *posibilitate* a *Dasein*-ului, un comportament al lui care nu e nici pe departe primul, istoric vorbind, și nici cel mai frecvent. În viața de zi cu zi, suverană este ființarea-la-îndemînă și privirea-ambientală care o surprinde. Cultivarea privirii teoretice, a unei *Sicht* pure, specifică comportamentului științific, pe scurt, „apariția laboratorului" în locul „atelierului" este singura șansă care i se dă ființării-simplu-prezente, lui *Vorhandenes*, ca să poată apărea într-o variantă nemijlocită. Lucrul este acum „dez-mundaneizat", el poate fi pus pe masa de disecție, proprietățile lui chimice și fizice pot fi analizate, el este în sfîrșit contemplat și privit cu o privire neutră, ca simplu *Vorhandenes*. În locul privirii-ambientale care îmi spune că „ciocanul este pentru bătut cuie" și că de el am nevoie dacă vreau să înalț o casă din lemn, apare privirea teoretică pură, care constată că „ciocanul este greu" și că densitatea metalului din el are valoarea „x". Heidegger spune la pp. [356–357] că pentru a examina felul în care ia naștere „des-coperirea" *teoretică* pornind de la „preocuparea ghidată de privirea-ambientală" este nevoie ca „istoria *ontică* și dezvoltarea *ontică* a științei", precum și condițiile factice care au dus la nașterea ei și finalitățile ei „imediate", să devină probleme. Este nevoie de un „concept existențial al științei" care ar putea, el numai, să afle care sînt componentele din constituția *Dasein*-ului pentru ca *Dasein*-ul să capete un „comportament de ordin teoretic", pentru ca „să poată exista în modul cercetării științifice". Acest concept existențial al științei ar putea înțelege „știința ca mod al existenței", ar putea valida existențial tendința către „obiectivitate" a *Dasein*-ului, obsesia lui de a ajunge la ființa nudă a ființării-simplu-prezente.

Concluzii la analiza ființării-la-îndemînă (***das Zuhandene***) — Reprezentarea lumii ca formată din „obiecte" care sînt mai apoi cunoscute de un „subiect" este o reprezentare abstractă și falsă. Cunoașterea nu este un contact între un subiect gol și un obiect gol, ci un scenariu în spațiul lui *Besorgen*, al „preocupării", în care „subiectul" trebuie să aibă mai întîi *o lume a lui* pentru ca „obiectul" să poată apărea. Dar această „lume" (*Welt*) nu este un receptacol absolut al tuturor obiectelor imaginabile, ci doar o „lume ambiantă" (*Umwelt*), în care *Dasein*-ul evoluează ca „subiect" *al îndeletnicirilor sale*. Ceea ce înseamnă:

— nu există „obiect" în afara lui *Besorgen*, a preocupării, iar obiectul în spațiul preocupării se numește *das Zuhandene*, „ființare-la-îndemînă";

— nu există „subiect" în afara lui *Besorgen*, iar subiectul în spațiul preocupării nu este o conștiință care „cunoaște" pur și simplu, ci *Dasein*-ul care are o privire ce se exercită asupra ființării-la-îndemînă, o „privire-ambientală" (*Umsicht*).

Altfel spus: *das Zuhandene* este „nucleul tare" al faptului-de-a-fi-în-lume pe linia „obiectului", piatra de temelie a noii ontologii, după ce ontologia și epistemologia tradiționale (întemeiate pe „obiect", pe „subiect" și pe raportul dintre ele) au fost evacuate din teritoriul filozofiei.

FAPTUL-DE-A-FI-ÎN-LUME (*IN-DER-WELT-SEIN*) CA FAPT-DE-A-SĂLĂȘLUI-ÎN (*IN-SEIN*)

Cînd vrem să-l abordăm pe om „așa cum este el în chip curent", „așa cum se arată el de la sine", are oare sens să spunem despre el că este un „subiect" care percepe un „obiect", o „conștiință" care cunoaște „realitatea" sau un „eu" care întîlnește lumea? Aflăm noi în felul acesta ceva despre om? Sau poate aceste cuvinte — „subiect", „conștiință", „eu", corelate cu „obiect", „realitate", „lume" — nu fac decît să acopere și să ascundă, în loc să pună în lumină ființarea care este *Dasein*-ul? Dacă lăsăm deoparte orice interpretare epistemologică tradițională, ceea ce ne sare în ochi nu este faptul că *Dasein*-ul este agentul total nedeterminat al unei cunoașteri pure, „plutind fără repere" (*freischwebend;* termenul apare, legat de această falsă postură a *Dasein*-ului, de 16 ori pe parcursul cărții) în realitatea incertă a naturii lui cunoscătoare, ci, faptul că, „în carne și oase", *Dasein*-ul este o ființare care se raportează în permanență la:

1) ființările diferite de el însuși, pe care le întîlnește în viața de zi cu zi ca obiecte ale preocupării sale (Heidegger le botează laolaltă *das Zuhandene*, „ființarea-la-îndemînă") — și acestea sînt „ustensilele": scaunul, masa, computerul, papucii, bicicleta etc. etc., dar deopotrivă „lucrurile" din natură care în perimetrul preocupării mele devin „materie primă", de pildă lutul, piatra, copacul, plantele etc. etc.;

2) ființările care sînt de aceeași natură cu mine, și totuși diferite de mine — Heidegger le botează *die Anderen, Dasein*-ul ca *ceilalți;*

3) ființarea care sînt eu însumi, pe care Heidegger o numește *das Selbst*, „sinele".

Dasein-ul este deopotrivă și în fiecare clipă această întreită relație: mînuiește ceva, are de-a face cu cineva sau se raportează la cineva și, de asemenea, se raportează la sine. Pe scurt, *Dasein*-ul are de fiecare dată o lume în care se mișcă și trăiește (nu una la care se raportează din exterior, ca la o colecție de obiecte indiferente) sau, mai corect spus, *este* această lume a unei permanente întreite raportări.

Lumea, la Heidegger, nu are așadar nici una dintre accepțiunile pe care i le dăm în mod obișnuit. Ea nu e nici totalitatea lucrurilor, naturale sau nu (ca atunci cînd spun „ce mare e lumea!" și mă gîndesc la tot Pămîntul

sau la Univers), nici totalitatea oamenilor sau societatea în genere (ca atunci cînd spun „ce de lume!" sau „simțeam nevoia să ies în lume"). Și, mai ales, lumea nu este exterioritatea cu care *Dasein*-ul se confruntă sau căreia îi poate întoarce spatele, după bunul său plac. Lumea nu este o totalitate care apare pe o cale inductivă și generalizatoare, ca o însumare, ce decurge din experiență, a tuturor ființărilor întîlnite sau presupuse. Lumea este, desigur, un proiect unificator, dar unul care unifică în măsura în care, ființînd, *Dasein*-ul aduce la lumină ființa ființărilor pe care le întîlnește fie utilizîndu-le (ustensilele), fie frecventîndu-le și luîndu-le în grijă sau ignorîndu-le (*Dasein*-ul celorlalți), fie, ca în cazul său, confruntîndu-se cu propriile posibilități. Lumea este, în felul acesta, un developator de ființă: scaunul este *ca scaun* utilizîndu-l (deci din clipa în care mă așez pe el), bufnița *este*, în lumea elină, o emblemă a înțelepciunii, iar în lumea țăranului o ființare a relei prevestiri, cineva din preajma mea *este* prin suma îngrijirilor și îngrijorărilor mele, și deopotrivă a felurilor în care l-am ignorat, ceilalți *sînt* în măsura în care utilizează același trotuar cu mine sau vecinul *este* în măsura în care îi ocrotesc munca, ocolind stratul de flori pe care l-a sădit în curte. Eu *sînt*, în sfîrșit, în măsura în care mi-am întrerupt cariera de medic și m-am dedicat filozofiei. Am putea spune atunci că „lumea" (*Welt*) este pentru Heidegger totalitatea (*Ganzheit*) în care și din care se determină modul de a exista al *Dasein*-ului. Ea nu *este* o totalitate, ci, ca prealabilă proiectare a totalității dinlăuntrul *Dasein*-ului, *are funcția* de totalitate. Avînd această funcție proiectiv-totalizatoare, lumea nu „este" pur și simplu, ci acționează ca lume, „lumește" (*weltet*), este „lumire" (*Welten*).

Așadar, *Dasein*-ul are o lume și este *în* ea. Dar *cum anume* este el „în" ea? Cum arată această locație a omului în lume? Dacă lumea este ce am văzut, cum poate *Dasein*-ul să se afle *în* ea? Ce înseamnă acest „în" în cazul *Dasein*-ului și al lumii?

De cîte ori spun „în" îmi imaginez un lucru conținut în alt lucru, un conținut și un conținător. Apa este în pahar, trandafirul este în glastră. Toate ființările imaginabile, *în afară de D a s e i n*, „sînt în" în felul acesta. Orice, pînă la urmă, este conținut în felul acesta „în ceva" și toate lucrurile laolaltă sînt conținute „în Univers". Acest „fapt-de-a-fi-în", care descrie perfect adecvat cuprinderea a ceva în altceva, „includerea spațială" (*Inwendigkeit*), este numit de Heidegger *Sein in* și este determinat ca o *categorie* spațială.

Poate fi *Dasein*-ul „în" lume așa cum este apa în pahar și canarul în colivie? Faptul-de-a-fi-în-lume al *Dasein*-ului nu poate fi o categorie spațială, ci, ținînd seama de unicitatea absolută a *Dasein*-ului, de faptul că el este *existență*, faptul-de-a-fi-în nu poate fi decît un *existențial*. Ceea ce înseamnă că, în cazul *Dasein*-ului, *toate* prepozițiile spațiale suportă o conversie existențială și spun altceva decît spun ele cînd sînt gîndite spațial. De pildă, este oare același lucru să spun că „eu sînt în preajma

ta" sau „lîngă" tine și că „dulapul e lîngă perete"? Întreține dulapul vreo relație cu peretele? Nu cumva „în-preajma" (*bei*) nu poate fi decît o ființare care are o lume? „Faptul-de-a-fi-în" (lume), *das In-Sein*, spune Heidegger, este altceva decît *das Sein in*, „faptul-de-a-fi-conținut-în-ceva". Numai că acest *in* din *In-Sein* nu mai este prepoziție spațială (ca *in* din *Sein in*), ci una modificată existențial. Iar Heidegger operează această conversie recurgînd la analiza etimologică a lui *in* în germană și arătînd că el provine din medievalul *innan*, care însemna „a locui", „a-și avea sălașul", tot așa cum termenul *bin* (*ich bin*, persoana întîi singular de la *sein*, „a fi") este legat etimologic de *bei*, „în-preajma". Și atunci concluzia: *In-Sein* nu înseamnă, în cazul *Dasein*-ului, „faptul-de-a-fi-în", ci faptul de a sălășlui aflîndu-te în preajma, fiind familiar cu... Pentru că are lume, pentru că întreține raporturi de familiaritate cu ustensilele îndeletnicirii sale, cu ceilalți *Dasein* și cu sine însuși, *Dasein*-ul *sălășluiește*. Apa nu sălășluiește în pahar și, de fapt, nici nu atinge cu adevărat pereții paharului, pentru că ea este fără-de-lume (*weltlos*). În versurile lui Hölderlin despre copacii pădurii, pe care Heidegger le citează în mica scriere din 1947 *Aus der Erfahrung des Denkens / Experiența gîndirii*, copacii nu sînt de fapt unii *în-preajma* altora, pentru că ei sînt de fapt fără-de-lume: „Și își rămîn în preajmă neștiute, / Cît neclintite poposesc în timp, / Învecinate trunchiuri de copac." Este nevoie de o ființare *care să deschidă o lume* pentru ca „a întîlni", „a atinge", „a fi în-preajma", „a sălășlui" să devină cu putință. Scaunul nu e „lîngă" birou așa cum sînt eu „lîngă" biroul meu la care lucrez de cînd eram student. Biroul își des-coperă ființa de birou prin mine (și nu prin scaun), prin faptul că face parte din lumea mea.

Lumea și sălășluirea în ea determină spațialitatea *Dasein*-ului. Faptul că *Dasein*-ul nu e în lume așa cum e apa în pahar nu înseamnă că *Dasein*-ul nu are spațialitate, ci înseamnă că spațialitatea *Dasein*-ului nu e fizică, ci existențială.

În limba română am tradus *das In-Sein* prin chiar interpretarea pe care i-o dă Heidegger („faptul-de-a-sălășlui-în"), pentru că jocul de inversiuni din germană între *das Sein in* și *das In-Sein* nu are echivalent în română.

CUNOAȘTEREA LUMII. „A VEDEA" ÎN CONTEXTUL FAPTULUI-DE-A-FI-ÎN-LUME

Heidegger spune apăsat în § 13 că „subiectul și obiectul nu sînt unul și același lucru cu *Dasein*-ul și lumea" (p. [60]).

Există un fel de a fi al ființării cunoscătoare care este *Dasein*-ul și tocmai acest *fel de a fi* e cel care determină structura cunoașterii ca atare.

Care este acest fel de a fi care își pune pecetea pe fenomenul cunoașterii? *Sălășluind* în lume, deci fiind mereu *în-preajma* ființărilor care dau conținut preocupării (*Besorgen*), îndeletnicirilor sale, fiind mereu „acaparat" (*benommen*) de lumea preocupării, *Dasein*-ul nu cunoaște „lucruri pure", ci lucrurile pe care le mînuiește de-a lungul zilei pe parcursul îndeletnicirilor sale. *Dasein*-ul este „aferat", el face mereu ceva, el este mereu în afara lui însuși, exercitîndu-se asupra a ceva. El este un *Aussein auf*, care se folosește în permanență de obiecte conotate din capul locului la nivelul semnificației lor ustensilice. De aceea, el nu operează cu lucruri pure, cu ființarea-simplu-prezentă (*das Vorhandene*), ci întotdeauna cu ustensile, cu ființări-la-îndemînă, cu toate acele lucruri de care el se slujește pe parcursul îndeletnicirilor sale. Iată de ce *Dasein*-ul nu cunoaște niciodată „obiecte", lucruri dotate cu proprietăți fizico-chimice cărora, printr-o facultate „pură" de cunoaștere, printr-un „văz pur", el le-ar scoate la lumină „aspectul pur". Și iată de ce, tocmai pentru că nu cunoaște „lucruri pure", *Dasein*-ul nu este un „subiect pur", care ar fi capabil să contemple, printr-o „privire pură", aceste „lucruri pure". Altfel spus, în cotidianitatea sa, în felul său curent de a fi, *Dasein*-ul nu este o ființare distantă, care aruncă o privire teoretică asupra lucrurilor lumii. Dimpotrivă, el vede scaunul *ca scaun* (și nu ca pe o îmbinare abstractă de linii și suprafețe), pălăria *ca pălărie* (și nu ca pe o sferă turtită) etc. *Dasein*-ul vede la tot pasul nu aspecte pure, ci sensuri de utilizare. Faptul pur al cunoașterii ar presupune ca *Dasein*-ul să se abțină de la orice utilizare și mînuire a ustensilelor și, așezîndu-se într-un loc nedeterminat, să transforme lumea într-o scenă pe care el ar urma să o contemple instalat fiind într-o lungă zăbovire.

Acesta din urmă este scenariul (falsificator) al epistemologiei tradiționale, întemeiată pe contactul imposibil dintre un subiect pur și un obiect pur. De aceea, bătălia care se dă în *Ființă și timp* este între privirea teoretică pură (*die Sicht*) de tip cartezian și privirea „impură" fenomenologică, adaptată la faptul-de-a-fi-în-lume, la surprinderea semnificației ustensilice (a lui ceva *ca ceva* — „scaunul *ca scaun*" etc.), a menirii funcționale, a complexului ustensilic, a regiunii de ustensile, a semnificativității, a mundaneității etc. Pe scurt, „privirea-ambientală", *die Umsicht*. Este vorba, de fapt, cu aceste două tipuri de „vedere", de două comportamente, atitudini diferite: cea tradițională, „teoretică", conectată la ființare ca *Vorhandenes*, și cea pe care Heidegger o distinge la nivelul facticității *Dasein*-ului, conectată la ființare ca *Zuhandenes*.

Privirea determinată existențial este puternic *diferențiată*: atunci cînd vizează lucrurile ca ustensile, ea se numește *Umsicht*, privire-ambientală; atunci cînd îi vizează pe ceilalți, diferiți de mine, cînd este privire *întoarsă* către *Dasein*-ul celorlalți, ea se numește *Rücksicht*, privire-considerativă, respect, sau *Nachsicht*, privire-îngăduitoare, indulgentă; atunci cînd mă vizează pe mine însumi, traversîndu-mă de la un capăt la altul și punîndu-mă în fața posibilităților mele, ea se numește *Durchsichtigkeit*, transparență (de sine).

De partea cealaltă, a acelei *Sicht* teoretice, obsedată de surprinderea aspectului pur (*Aussehen*) al lucrurilor și de ființarea-simplu-prezentă, termenii folosiți de Heidegger se acumulează în aceeași direcție, completîndu-se sau revenind, tautologic, la ideea privirii neangajate: *Hinsehen*, considerarea, privirea pur considerativă a unui lucru, *Betrachten*, contemplarea detașată, *Begaffen*, fixarea stăruitoare cu privirea a unui lucru, insistența privirii, *schlichtes Sehen*, simpla vedere.

Ceea ce rezultă din scenariul mundan al lui *Sein und Zeit* este că acest tip de a vedea este o iluzie, pentru că privirea-ambientală de tip practic, *Umsicht*, are aproape exclusivitate în constituția de ființă a *Dasein*-ului, în vreme ce privirea teoretică, *Sicht*, este o construcție artificială și aproape imposibil de obținut, de vreme ce noi sîntem prizonierii lui *Besorgen* și, deci, ai unei lumi integral interpretate la nivelul semnificativității înțelese ca sinteză a tuturor sensurilor ustensilice. Există un soi de apriorism al privirii-ambientale, o grilă interpretativ-ustensilică pe care *Dasein*-ul ca ființare cunoscătoare o poartă cu sine peste tot în lume. Această grilă formată prin structura de „ceva *ca ceva*", această grilă care mă face să văd *în chip spontan* scaunul *ca scaun* (și nu ca o formă pură) și să identific ustensilic orice obiect de pe lumea asta (chiar și lucrurile din natură) este cheia transcendentalismului heideggerian și explicația faptului că, la urma urmelor, nu există, în lumea *Dasein*-ului, ființare-simplu-prezentă (cf. și nota trad. de la p. [147]).

STAREA DE DESCHIDERE (*ERSCHLOSSENHEIT*)

Substantivul *Erschlossenheit* este format de Heidegger din participiul trecut (*erschlossen*) al verbului *erschließen*, care înseamnă „a deschide", „a face accesibil". Un ținut, de pildă, poate fi deschis pentru turism (*eine Gegend als Reisegebiet erschließen*), dar și inima, ființa intimă a cuiva poate fi deschisă (*er erschloß ihr sein Herz*, „i-a făcut cunoscute frămîntările sale"). Verbul *erschließen*, „a deschide", trimite la o operație care se realizează cu un anumit grad de dificultate sau de efort. Deci ceva se lasă văzut după ce *a străbătut* la lumină. Participiul trecut *erschlossen* presupune capătul acestui proces, instalarea în dezvăluire, spectacolul pe care îl oferă un lucru o dată ce s-a deschis. *Erschlossenheit* este, așadar, starea de patență, starea pe care și-o „asumă" lucrul ce s-a „dat pe față", pe scurt *starea de deschidere*.

Heidegger folosește termenul în conjuncție atît cu ființa (*die Erschlossenheit des Seins*), cît și cu *Dasein*-ul (*die Erschlossenheit des Daseins*). Ceea ce e limpede este că ființa, „a fi", ajunge în stare de deschidere și este „înțeleasă" atîta vreme cît există o ființare (*Dasein*-ul) care se deschide sieși *ca lume*

și care, tocmai în această lume și *prin* această lume, face ca ființa tuturor ființărilor pe care ea le întîlnește în lume (a „ființării intramundane") să ajungă la starea de des-coperire. Heidegger distinge între ființa *Dasein*-ului, căreia îi este proprie „starea de deschidere" (*Erschlossenheit*), și ființa ființării intramundane, căreia îi este proprie „starea de des-coperire" (*Entdecktheit*). Numai că aducerea ființării intramundane la ființa ei, la starea ei de des-coperire, nu se poate face decît datorită stării de deschidere a *Dasein*-ului. Există un pasaj faimos în *Originea operei de artă* în care Heidegger arată cum, în lumea deschisă de templul grec (de *Dasein*-ul elin), toate ființările își des-coperă ființa lor, ceea ce înseamnă că apar drept ceea ce sînt. Templul grec, ca element al lumii eline, devine un developator de ființă al ființărilor care, înainte ca el să fi existat, „erau fără să fie". Sensul lor de a fi, ființa lor, apare abia din clipa în care ele „intră" în lumea care se deschide o dată cu deschiderea *Dasein*-ului elin, în speță o dată cu înălțarea templului pe stîncă. „Ridicîndu-se astfel, edificiul ține piept vijeliei care se abate cu violență asupră-i adeverind-o abia acum în toată forța ei. Luciul și irizarea pietrei, părînd a nu fi decît un dar al soarelui, fac să apară, ele abia, în toată strălucirea, luminozitatea zilei, vastitatea cerului, bezna nopții. Ridicarea semeață a templului face vizibil invizibilul văzduhului. Neclintirea operei sfidează agitația mării și face să apară, prin calmul ei, zbuciumul valurilor. Copacul și iarba, vulturul și taurul, șarpele și greierele își dobîndesc astfel chipul lor distinct și apar acum drept ceea ce sînt" (*Originea operei de artă*, Univers, București, 1982, pp. 56–57).

Dar *prin ce anume* este această ființare, *Dasein*-ul, propriul ei loc de deschidere? Care sînt elementele care compun starea de deschidere și care, în felul acesta, ne dau constituția de ființă a *Dasein*-ului? Aceste elemente sînt:

1) *starea de aruncare* (*Geworfenheit*) ca deschidere prin *situarea afectivă* (*Befindlichkeit*);
2) *proiectul* (*Entwurf*) ca deschidere prin *înțelegerea* (*Verstehen*) ce pleacă a) de la posibilul lucrurilor din lume; b) de la posibilul „celorlalți"; c) de la posibilul meu;
3) *căderea* (*Verfallen*) ca deschidere prin *impersonalul „se"* (*das Man*) și ca permanentă aflare în-preajma lucrurilor care fac obiectul preocupării. *Dasein*-ul se deschide aici în chip paradoxal, după cum vom vedea, ca stare de închidere (*Verschlossenheit*).

1. *Starea de aruncare (Geworfenheit) și situarea afectivă (Befindlichkeit)*

Verbul *sich befinden* înseamnă „a se găsi", „a se afla", „a fi prezent" (în cutare loc) și, deopotrivă, „a se simți" (*wie befindest du dich?*, „cum te simți?", cum *te afli* tu în tine însuți?). *Befindlichkeit* captează în sine această

situare laolaltă cu *acompaniamentul ei afectiv*: care este „dispoziția" *Dasein*-ului, deci tonalitatea lui afectivă ce rezultă din felul în care el este „dispus", așezat, mai precis „aruncat" (*geworfen*) în lume? Cum se „simte" *Dasein*-ul în „starea de aruncare" (*Geworfenheit*)? Care este „dispoziția" ce rezultă din „dispunerea" noastră într-o lume ale cărei „de unde?" și „încotro?" nu le stăpînim? Sau, mai precis: care este temeiul *tuturor* dispozițiilor noastre, indiferent că e vorba de seninătate, de tristețe sau de gradele lor și de trecerile lor dintr-una într-alta? Nu cumva există o constantă dispozițională care face cu putință și explică caracterul schimbător al dispozițiilor noastre? Nu cumva *Dasein*-ul este *a priori* determinat tonal-afectiv?

Ei bine, această determinare dispozițională *a priori* care este *Befindlichkeit* nu e altceva decît comentariul afectiv al stării de aruncare. Dar ce este „starea de aruncare"? Și de ce este ea o stare? Răspuns: pentru că noi sîntem „aici", în lume, ca *rezultat* al unui gest ale cărui mobiluri nu le cunoaștem, așa cum nu-l cunoaștem nici pe cel care a făcut gestul aruncării ce ne face să fim „aruncați" (*geworfen*). Neavînd acces nici la mobilul gestului aruncării, nici la autorul lui, noi nu ne știm „de unde"-le (*das Woher*) și „încotro"-ul (*das Wohin*). Tot ceea ce știm se rezumă la „facticitatea remiterii" noastre: sîntem confruntați cu *starea* noastră de aruncare, cu faptul simplu că sîntem „aici", că sîntem „remiși" ființei pe care o avem *de împlinit*, chit că nu ne-a întrebat nimeni dacă vrem, chit că sîntem sau nu de acord cu această „sarcină". *Dasein*-ul nu este altceva decît pura sa stare de aruncare, *purul său fapt că el este și că are de a fi* pe parcursul intervalului care este viața lui. *Dasein*-ul, am putea spune, își este sieși „pus în brațe" avînd să se descurce cu sine.

Această caracteristică a ființei sale care este starea de aruncare, această „situație", generează aprioriul „situării afective". Iar această situare afectivă este cu atît mai mult adeverită cu cît, în dispozițiile noastre (bune, proaste sau trecătoare), nu facem decît să fugim de ea, în fond de povara ființei ființării care sîntem și pe care avem în permanență să o împlinim. Prin *Befindlichkeit* noi ne deschidem în primul și în primul rînd ca stare de aruncare, indiferent de modurile și de „tehnicile" prin care apoi evităm întîlnirea cu aceasta. *Dasein*-ul este în permanență deschis dispozițional acestei situații, chiar și atunci cînd prin dispozițiile sale ontic-existențiele el o maschează. Situarea afectivă este cea care îl aduce pe *Dasein* înaintea lui însuși ca stare de aruncare, chiar dacă, pus astfel față în față cu el însuși, cel mai adesea el *fuge* (fapt pe care Heidegger îl expune pe larg în analiza *angoasei* ca „situare afectivă fundamentală"). Prin *Befindlichkeit*, *Dasein*-ul se „pomenește" în fața lui și se găsește pe sine fără să se fi căutat. Important este să înțelegem că această găsire tonal-afectivă este spontană (ea nu este efectul unei căutări cognitive) și ea își pune amprenta pe fiecare gest al vieții noastre. Dispoziția ne deschide, punîndu-ne față în față cu starea de aruncare, dar asta nu înseamnă că noi începem să o

contemplăm și să o studiem pe aceasta. Dispoziția (ne) deschide sub forma jocului neîncetat de apropiere și îndepărtare de starea de aruncare. Înlăuntrul acestui joc noi des-coperim primordial lumea în întregul ei, înlăuntrul lui lucrurile și ceilalți oameni ne incită și ne provoacă sau, dimpotrivă, înlăuntrul lui ele își pierd relieful și ne devin indiferente.

2. ***Proiectul*** **(*E n t w u r f*) și *înțelegerea*** **(*V e r s t e h e n*)**

Situarea afectivă deschide *Dasein*-ul ca pe un *mod al realului*. Ea îl deschide, am văzut, *așa cum este el* ca stare de aruncare: ignorîndu-și „de unde"-le și „încotro"-ul, dar trebuind să își asume intervalul, cît se poate de real, al aruncării sale într-o anumită lume și în preajma unei ființări intramundane bine determinate. Am văzut însă, atunci cînd a fost vorba de a determina „esența" *Dasein*-ului, că el nu este doar realitatea sa, doar „ceva anume", ci, deopotrivă (și în mai mare măsură), *el este ceea ce poate să fie*, posibilul său. Acesta este paradoxul *Dasein*-ului: neliber prin însuși faptul aruncării (nu el a ales aruncarea), el este totuși aruncat ca liber pentru putința sa de a fi (*Seinkönnen*). El este aruncat, ca ființare liberă, avînd să opereze cu posibilul său după cum crede de cuviință. El *este* putință de a fi, fel de a fi al putinței de a fi de fiecare dată într-un fel sau altul. El este putința sa de a sta jos sau de a aprinde lumina, el este putința sa de a bea un pahar cu apă, el este putința sa de a scoate o carte din bibliotecă etc. El este, în primă instanță, în viața de zi cu zi, putința lui de a accede la menirea funcțională a lucrurilor care îl înconjoară. El este, de asemenea, putința lui de a se adresa sau nu altei persoane, de a-i oferi sprijin sau de a-i întoarce spatele. El este, în sfîrșit, putința lui de a face sau nu o facultate, de a avea sau nu copii, de a-și croi viața într-un fel sau altul. În toate „compartimentele" faptului-de-a-fi-în-lume, *Dasein*-ul este „ființă-posibilă". Capacitatea de a desluși posibilul existențial și de a opera cu el, Heidegger o numește *înțelegere* (*Verstehen*).

În codul lui Heidegger, înțelegerea nu este, așadar, o specie a cunoașterii, ea nu este facultatea legată îndeobște de inteligență, pe care o avem în vedere cînd spunem despre cineva că „înțelege repede" sau că „nu a înțeles ce am vrut să spun". Înțelegerea înțeleasă *existențial* reprezintă modul *Dasein*-ului de a fi deschis către ființa sa posibilă, deci către *Dasein* ca „existență". Structura înțelegerii, prin care aceasta se adaptează la posibil ca „obiect" al ei, este proiectul (*Entwurf*). Faptul că *Dasein*-ul, înțelegere fiind, este proiect înseamnă că *Dasein*-ul este în mod constant *mai mult* decît el este de fapt. Proiectul este, am putea spune, rezerva de ființă a *Dasein*-ului. *Dasein*-ul este mereu ceea ce nu este, dar ar putea fi, el este ceea ce nu este încă, ceea ce devine și ceea ce nu devine deopotrivă. Tot ceea ce se află „în lume" este deschis prin înțelegere: ustensilele în posibilul lor, ceilalți în posibilul lor, eu însumi în posibilul meu. Prin caracterul ei de proiect, înțelegerea stă în spatele celor trei tipuri de priviri care vizează, fiecare, cîte o „regiune" a lumii: *Umsicht*, „privirea-ambien-

tală", pentru spațiul ustensilelor (ea mă face să înțeleg că butonul montat în perete este pentru aprins și pentru stins lumina), *Rücksicht*, „privirea plină de considerație" cu care înțeleg tot ce ține de posibilul faptului-de-a-fi-laolaltă (*Mitsein*), *Durchsichtigkeit*, „transparența de sine", prin care îmi înțeleg putința *mea* de a fi și, pînă la urmă, posibilitatea mea supremă de a fi, care este „a nu mai fi"-ul meu, moartea mea.

Explicitarea (Auslegung). Structura „ceva ca ceva" (etwas als etwas) — Am văzut cum înțelegerea (*Verstehen*) funcționează proiectînd în permanență posibilul: pe al lucrurilor care mă înconjoară, pe al „celorlalți", propriul meu posibil. Dar cum anume este configurată această înțelegere prin care *Dasein*-ul își proiectează ființa către posibilități? Ce face propriu-zis înțelegerea cînd înțelege, de pildă, posibilitatea pe care mi-o oferă un scaun? Răspunsul lui Heidegger este: *explicitează*. „A explicita" nu înseamnă a lua la cunoștință și a tălmăci ceea ce a fost deja înțeles, ci înțelegerea este din capul locului explicitare, interpretare spontană. Cînd spunem că, explicitînd, noi prelucrăm posibilitățile proiectate în înțelegere, acest lucru nu înseamnă că punem în joc tehnica unui hermeneut profesionist care interpretează în chip subtil datele brute ale unei înțelegeri precedente. Heidegger analizează în primă instanță configurația înțelegerii ca explicitare la nivelul „umil" al înțelegerii lumii, al felului în care noi funcționăm în chip cotidian, secundă de secundă, cînd venim în contact cu posibilul lucrurilor care ne înconjoară. Deci nu despre posibilul pe care îl pun în joc marile opțiuni ale vieții este vorba acum, nu de posibilitățile ultime ale ființei mele (mă călugăresc sau nu, plec sau nu voluntar pe front etc.), ci de explicitare ca semnificativitate deschisă prin înțelegerea menirii funcționale a ființărilor întîlnite în lume, adică, spune Heidegger, a înțelegerii neautentice pe care o implică îndeletnicirile noastre curente. Întrebarea este: cum funcționăm noi, atunci cînd înțelegem posibilitățile ființării-la-îndemînă, ca interpreți ai lumii ambiante? Cum funcționăm ca agenți ai privirii-ambientale? Cum înțelegem-explicitînd „ființarea întîlnită"?

Am văzut că îndeobște ne mișcăm într-un univers ustensilic și că, în această lume a aproapelui înconjurător, identificăm obiectele (ca ustensile) la nivelul *Um-zu*-ului lor, al faptului pentru care ele sînt făcute. Toate obiectele pe care le întîlnim sînt din capul locului decodate, adică rostul lor și funcția lor sînt perfect înțelese. Cînd intru într-o casă, eu cunosc potențialul fiecărui lucru; „privirea-ambientală" este tocmai aceea care mă face să identific „dintr-o ochire" (și tocmai aceasta este înțelegerea ca explicitare) obiectele *pentru* stat jos (scaunele), cele *pentru* mîncat (masa, vesela, tacîmurile), cele *pentru* făcut curat (aspiratorul, mătura) etc. Noi ne mișcăm în permanență într-un „univers ustensilic" în care totul este din capul locului conotat și identificat. *Nu există obiecte pure, care să nu fie „ceva"*. Eu *pot* să stau jos, să mănînc sau să dau un telefon tocmai pen-

tru că *toate* obiectele care mă înconjoară sînt deja interpretate, pentru că le cunosc finalitatea: ușa e *pentru a* închide sau a deschide o cameră, scara *pentru a* accede la alt nivel spațial, telefonul *pentru a* vorbi cu cineva care nu e de față. Ca agent al privirii-ambientale, eu mă descurc de minune în lumea în care mă mișc (pe stradă, la birou, acasă etc.) pentru că toate obiectele pe care le întîlnesc sînt identificate ca ustensile la nivelul funcționalității lor. Dacă eu mă orientez în lumea aceasta, lucrul se întîmplă pentru că ea e înțeleasă și interpretată. Și cum e ea interpretată cînd vorbim de posibilitățile pe care le oferă? Care este structura formală a acestei interpretări, a acestei explicitări?

Răspunsul lui Heidegger e deconcertant de simplu: tot ceea ce este înțeles în chip explicit, adică *interpretat*, are structura lui „ceva ca ceva" (*etwas als etwas*). Tocmai pentru că scaunul este *pentru* stat, deci pentru că el este scaun *ca scaun*, iar pălăria este *pentru* pus pe cap, deci pentru că ea e pălărie *ca pălărie*, eu nu-mi pun scaunul pe cap și nu mă așez pe pălărie. Fiecare „obiect" pe care-l întîlnesc în lumea ambiantă are „ca"-ul lui, cu alte cuvinte este înțeles și interpretat din capul locului. Eu nu folosesc scara pentru a mă deplasa pe șosea și mașina pentru a mă urca în pod fiindcă privirea mea ambientală, înțelegător-interpretativă, a identificat scara *ca scară* și mașina *ca mașină*.

Important e că această interpretare a obiectelor pe care le întîlnesc în viața de zi cu zi este *pre-enunțiativă*. Ea nu are nimic comun cu interpretarea unui specialist care interpretează un text, ci ea este o interpretare existențială a cotidianității. Ceea ce a fost deja interpretat la nivelul privirii-ambientale nu trebuie, pentru a funcționa, să fie rostit. Privirea-ambientală, care mă pune în contact cu obiectele ce mă înconjoară, este prin ea însăși înțelegător-interpretativă și ea precedă orice enunț tematic formulat ca atare. (De pildă: „Acesta este un scaun." „Pe masă se află un telefon.") Eu pot, desigur, să exprim din cînd în cînd „ca"-ul obiectelor, constatînd, de pildă, cît de confortabil e fotoliul în care m-am așezat sau ce rapidă e mașina cu care mă deplasez. Însă, altminteri, tot ce poate fi exprimat pre-există exprimării sale și face parte din felul în care noi interpretăm lumea spontan, observîndu-i funcționalitatea, suma trimiterilor lui „pentru a...", suma „ca"-urilor sale. Dacă noi am acompania prin enunțuri tot ceea ce e deja interpretat, am înnebuni și, în orice caz, nu am putea ține pasul cu privirea-ambientală și nu am putea acoperi în cuvinte oceanul de „ca"-uri ce ne înconjoară.

Cît de adînc înrădăcinată este în mintea noastră structura interpretativă („ceva ca ceva") a lucrurilor care ne stau în preajmă realizăm abia atunci cînd vrem să desprindem un lucru de „ca"-ul său și să-l privim în nuditatea sa. A privi un obiect ca „obiect pur", dincolo de „ca"-ul său, este o operație extrem de dificilă, tocmai pentru că ea presupune o întrerupere sau o suspendare a înțelegerii. E foarte greu să privesc o pălărie *ca și cum ea n-ar mai fi o pălărie* (căci ce ar fi ea atunci?), de vreme ce pălăria

nu s-a născut dintr-un obiect concav de stofă întărită căruia ulterior i-am lipit o funcţie, o semnificaţie sau o valoare, botezîndu-l în final „pălărie". Dat fiind că lucrurile sînt *din capul locului* interpretate şi că lor nu le preexistă propria lor nuditate, pătrunderea dincolo de interpretarea lor este anevoioasă, dacă nu imposibilă. Ca să suspend interpretarea unui lucru, şi să ratez astfel fiinţa şi funcţia lui, eu trebuie să cobor de la „ca"-ul lui la elementele care îl fac cu putinţă, să încetez, deci, să văd scaunul *ca scaun* şi să ajung la puritatea unei priviri non-ustensilice, capabilă să discearnă într-un scaun o simplă asamblare de lemne. Dacă noi am străbate lumea ambiantă pierzînd accesul la interpretarea lucrurilor care o compun, dacă dintr-o dată „ca"-ul obiectelor ne-ar scăpa, am intra atunci într-un coşmar ale cărui proporţii ar fi greu de evaluat. Simpla prezenţă mută, care cade în afara înţelegerii interpretative, are în ea ceva neliniştitor, iar un univers alcătuit numai din forme neinterpretate ar fi neîndoielnic terifiant, aşa cum terifiantă ar fi pentru un om din Evul Mediu — a cărui privire-ambientală nu ar mai putea sesiza „ca"-urile majorităţii lucrurilor — lumea secolului XXI.

3. *Deschiderea prin discurs (R e d e). Deschiderea-ca-închidere la nivelul impersonalului „se": căderea (V e r f a l l e n)*

Operînd cu posibilul lucrurilor, al „celorlalţi" şi al meu propriu, înţelegerea explicitează în permanenţă, iar cum această explicitare funcţionează în spaţiul faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, ea poate lua forma enunţului şi a comunicării. Heidegger întemeiază toate fenomenele care ţin de expresie, limbă, vorbire etc. pe cel de-al treilea existenţial care, alături de situarea afectivă şi înţelegere, constituie fiinţa deschisului: *Rede*, „discursul". Însă aşa cum „grija" ca existenţial nu trimite la grija ontică şi existenţielă a celui care are tot felul de griji în viaţa de zi cu zi, nici aici „discursul" nu trimite la performanţa oratorului care vorbeşte în faţa unei mulţimi sau în parlament.

Discursul este fundamentul existenţial-ontologic care articulează inteligibilitatea, el este temeiul oricărei explicitări şi al oricărei comunicări. Ca atare, el se desprinde firesc, ca a treia formă a stării de deschidere, din deschiderea care este înţelegerea. Discursul este existenţialul care ne spune că orice sens pe care îl aduce cu sine înţelegerea este în sine *articulat*. Discursul articulează pur şi simplu inteligibilitatea locului-de-deschidere (*das Da*). (L-am putea înţelege, în termenii gîndirii lui Noica, drept „rostire" ca „rostuire", ca „punere în rost".) Fiind *laolaltă* în spaţiul preocupării, noi articulăm în permanenţă inteligibilitatea faptului-de-a-fi-în-lume. Discursul vine să împlinească — în măsura în care din structura de fiinţă a *Dasein*-ului face parte existenţialul comunităţii — împărtăşirea situărilor afective şi a înţelegerii la nivelul fiinţei-laolaltă (*Mitsein*). Ca fiind cel ce „poartă" pe acestea şi le transmite de la un *Dasein* la altul,

el este *la fel de originar* ca și celelalte două. Situarea afectivă, înțelegerea și discursul sînt „deopotrivă de originare", sînt co-originare.

Articulînd sensurile și semnificațiile faptului-de-a-fi-în-lume, discursul are trei posibilități de manifestare: limba (*Sprache*) — adică articularea prin cuvîntul rostit —, ascultarea (*Hören*) și tăcerea (*Schweigen*). Heidegger modulează astfel fenomenul comunicării conceput într-un sens larg-ontologic pe trei registre care variază în funcție de tipul de articulare al înțelesului. *Dasein*-ul se deschide „ca ființă-laolaltă pentru celălalt" fie vorbind, fie ascultînd, fie tăcînd. Interesant este că deschiderea *autentică* față de „celălalt" nu se produce primordial sau neapărat prin emisie vocală, prin vorbire (care, în spațiul cotidianității, este în chip esențial „flecăreala", *das Gerede*), ci mai degrabă prin ascultare și tăcere. „Ca fapt-de-a-fi-în-lume laolaltă cu alții prin înțelegere, *Dasein*-ul este «ascultător» față de *Dasein*-ul laolaltă și față de el însuși..." [163] Heidegger numește această ascultare autentică în spațiul *Dasein*-ului comunitar „vocea prietenului pe care fiecare *Dasein* îl poartă cu sine" (*ibid*.). Ascultării „vocii prietenului" (*Stimme des Freundes*) în planul lui *Mitsein* îi corespunde ascultarea „vocii conștiinței" (*Stimme des Gewissens*) în planul „sinelui", al lui *Selbst* (cf. § 56). La fel ca și ascultarea, care este una de înțelesuri, *tăcerea* (*Schweigen*), într-un dialog, poate „să dea de înțeles" mai mult decît o face vorbirea în exces. Tăcerea autentică pregătește de altfel putința ascultării și prin ea „a-fi-laolaltă" își capătă deplina transparență.

Analiza formelor de manifestare ale discursului ne lasă senzația că vorbirea este mai aproape de neautenticitate, în vreme ce ascultarea și tăcerea întîlnesc mai lesne autenticitatea *Dasein*-ului. Senzație pe care analiza lui Heidegger o confirmă, din clipa în care se pune problema de a vedea cum se manifestă starea de deschidere în ipostaza impersonalului „se". Cum arată *Da*-ul *Dasein*-ului, „locul său de deschidere" în „spațiul public" în care domnește *flecăreala, curiozitatea* și *ambiguitatea*, în care cuvintele își pierd raportul lor cu lucrurile și, în loc să des-copere ființa ființărilor la care se referă, ele acoperă și închid? În această ipostază, în care cunoaște dinamica căderii din modul său propriu (*eigen*) de a fi, *Dasein*-ul este deschis-ca-închis, starea sa de deschidere este neautenticitatea (*Uneigentlichkeit*) și, căzut fiind, el se află în „neadevărul existenței".

Folosind cuvîntul „cădere", Heidegger subliniază apăsat că el nu are nici o conotație teologică sau morală. „A-fi-căzut" nu este deci o stare „rea" în care am ajuns ca urmare a unui păcat imemorial, iar căderea nu presupune ajungerea dintr-un loc înalt și pur în unul impur și aflat „jos". *Dasein*-ul cade *din sine însuși* sub dominația „lumii", dar această dominație face parte din însăși ființa sa și reprezintă felul său obișnuit de a fi. Căderea, înțeleasă în dinamica ei, descrie de fapt locul prin excelență comun în care *Dasein*-ul se află. Eu sînt „căzut" în automatismul zilelor mele, în felul în care mă duc la serviciu, în felul în care flecăresc, în care privesc telejurnalul și îmi satisfac curiozitatea în raport cu „ce

se întîmplă", în felul în care mă distrez, în care îmi trăiesc viața de cuplu etc. etc. Căderea exprimă structura de ființă a *Dasein*-ului instalat în neautenticitatea sa și în care — dacă nu este vizitat de angoasă — el poate foarte bine să rămînă mereu. Căderea ne spune cum funcționează concret faptul-de-a-fi-în-lume, cum se concretizează existențialul sălășluirii, cum se concretizează îndeletnicirea cu ceva și coabitarea cu „celălalt".

ANGOASA (*ANGST*). GRIJA (*SORGE*) CA EXISTENȚIAL INTEGRATOR

Angoasa (A n g s t)

Analiza existenței (a *Dasein*-ului) a început cu faptul-de-a-fi-în-lume. Ea s-a desfășurat sub forma a două serii de existențiali. Din prima serie făceau parte existențialii care puneau în lumină raportul *Dasein*-ului cu ființarea-la-îndemînă (ustensilele) și raportul *Dasein*-ului cu *Dasein*-ul celorlalți: așadar faptul-de-a-fi-în-preajma (*das Sein bei*) ființării întîlnite intramundan și faptul-de-a-fi-laolaltă (*das Mitsein*). Din cea de-a doua serie făceau parte existențialii prin care ne apropiam de *Dasein* ca *Dasein*, de *Dasein* ca propriul său loc de deschidere: *Befindlichkeit*, acompaniamentul afectiv al stării de aruncare (*Geworfenheit*), apoi *Verstehen*, înțelegerea ca facultate de adaptare a *Dasein*-ului la posibil prin intermediul proiectului (*Entwurf*), în sfîrșit deschiderea cotidiană a *Dasein*-ului prin căderea (*Verfallen*) în impersonalul „se", care reprezintă totodată o închidere în raport cu sinele său.

S-a obținut în felul acesta o varietate impresionantă a structurilor de ființă ale *Dasein*-ului, numai că această varietate riscă să pulverizeze caracterul de întreg al *Dasein*-ului sau, cum se exprimă Heidegger, „integralitatea întregului structural" care este *Dasein*-ul. Putem vorbi atunci de un existențial suprem care ar urma să indice rădăcina unică a tot ceea ce a fost detaliat pînă acum prin parada existențialilor izvorîți, ca tot atîtea determinații, din faptul-de-a-fi-în lume? Și care, în felul acesta, ar reprezenta sfîrșitul analizei de pînă acum a *Dasein*-ului, dar *cu drum cu tot*, răspunzînd, „la celălalt capăt", faptului-de-a-fi-în-lume ca *început* al analizei? Există un astfel de existențial integrator în care marile articulații de ființă ale *Dasein*-ului puse pînă acum în lumină (căderea, starea de aruncare, proiectul) să fie percepute în co-originaritatea lor (*gleichursprünglich*), ca elemente ce dețin drepturi egale în constituția de ființă a *Dasein*-ului?

Și dacă acest existențial integrator — care este totodată *temeiul* structurilor co-originare ale *Dasein*-ului — există, cum ajungem noi la el? Metodologic vorbind, avem nevoie de o posibilitate de a deschide ființa

Dasein-ului și de a o expune care să fie cu adevărat *cea mai vastă*. Există oare în *Dasein*-ul însuși un asemenea mod de a se deschide, apt să livreze existențialul integrator al *Dasein*-ului și, astfel, ființa lui? Răspunsul lui Heidegger este: posibilitatea de deschidere supremă a *Dasein*-ului, care rezidă în el însuși, este situarea afectivă fundamentală a *angoasei* (*Angst*), iar existențialul care pune în lumină structura ultimă a faptului-de-a-fi-în-lume este *grija* (*Sorge*). Angoasa este situarea afectivă fundamentală prin care *Dasein*-ul se deschide sieși ca grijă. În contextul analiticii, angoasa capătă *funcție metodologică*, pentru că ea trimite la solul fenomenal al integralității originare a *Dasein*-ului, adică la grijă.

Ajunși în acest punct, se cuvine să răspundem la cîteva întrebări: cum ne pune angoasa în fața articulațiilor co-originare ale faptului-de-a-fi-în-lume, deci ale *Dasein*-ului ca grijă? Care este structura faptului-de-a-fi-în-lume ca grijă? De ce numește Heidegger existențialul integrator originar „grijă"?

Mecanismul angoasei — În starea de cădere, *Dasein*-ul este contopit cu impersonalul „se" și cu lumea preocupării sale. Căzut astfel în cotidianitate, *Dasein*-ul, spune Heidegger, fuge din fața lui însuși, fuge de putința sa autentică de a fi sine, fuge de întîlnirea cu sine. El se îndepărtează de el însuși și își reprimă astfel autenticitatea confruntării cu posibilul său. Însă fugind, *Dasein*-ul ne atrage atenția asupra lucrului de care el fuge. Fugind *de el însuși*, *Dasein*-ul ne atrage atenția asupra lui însuși. Acest „el însuși" de care *Dasein*-ul fuge nu este însă, precum în cazul fricii, o ființare intramundană. Fugind, *Dasein*-ul nu fuge pentru că se simte amenințat de furtună, de un animal sau de un alt *Dasein*. El fuge de el însuși.

Cîtă vreme angoasa nu survine, această fugă este imperceptibilă. Eu fug fără să știu că fug de ceva care e permanent pe urmele mele, adică de propriul meu *Dasein*. Însă cînd angoasa intervine, eu sînt pus față în față cu mine însumi, tocmai pentru că lucrul care mă angoasează nu face parte, de astă dată, din interiorul lumii în care mă aflu, ca ființare prinsă în cotidianitate și în preocupare. Nu numai că nu fug de o tornadă, de un cîine furios sau de un atacator anume, dar *toate* „lucrurile" acestea care fac parte din lumea obișnuită, precum și lumea aceasta însăși, devin, dintr-o dată, nesemnificative. Nimic din ceea ce aparține acestei lumi nu este cauza angoasei. Spre deosebire de frică, în care mă tem întotdeauna de *ceva anume*, în angoasă mă tem de ceva total nedeterminat. Tot ce ține de ființarea intramundană devine irelevant și își pierde semnificativitatea. Angoasa îmi semnalează lumea ca atare exact în clipa în care ea se prăbușește și își pierde sensul obișnuit de a fi. Ceea ce se impune, în angoasă, în clipa în care lumea își pierde total importanța, este însăși mundaneitatea. Lumea mi se impune în angoasă ca golită de „conținutul" ei, ca *nimic*, și astfel, pe această cale negativă, prin brusca încetare a „funcționării" ei, ea îmi apare ca lume și ca fapt însuși de-a-fi-în-lume.

Lumea *se deschide* ca lume în toată amplitudinea ei exact în clipa în care angoasa îi suprimă, în acea unică clipă, felul obișnuit de a fi. Exact cum ființa unui ustensil apare în clipa în care ustensilul se deteriorează, ființa lumii ni se revelează în clipa în care, prin angoasă, lumea „se strică". Relația mea cu lucrurile preocupării mele și cu *Dasein*-ul celorlalți nu îmi mai spune dintr-o dată nimic. *Dasein*-ul nu se mai înțelege acum plecînd de la explicitările pe care i le oferă cotidianitatea și spațiul public, ci de la însăși putința sa autentică de a fi în lume. Angoasa îl pune pe *Dasein* în fața lui însuși și îl deschide ca ființă-posibilă, ca putință proprie de a fi. Ea îl scoate din „bancul de heringi" al impersonalului „se" și îl individualizează (*vereinzelt*).

Angoasa are astfel o funcție de *switch* existențiel: cînd ea survine, *Dasein*-ul trece, ontic vorbind, pe altă orbită, părăsește registrul căderii și intră în cel al proiectului. O „situare afectivă fundamentală" (*Grundbefindlichkeit*), angoasa joacă rolul unui comutator care întrerupe circuitul sinelui-impersonal, al lui *Man*, al discursului trăit ca flecăreală, curiozitate și ambiguitate, al familiarității cu... și al locuirii în-preajma, al spațiului public și al neautenticității, și deschide circuitul sinelui propriu, al putinței proprii de a fi, al tăcerii, al opțiunii proprii, al deciziei, al conștiinței morale, al stranietății, al întîlnirii cu moartea ca posibilitate a imposibilității existenței.

Grija ca structură a faptului-de-a-fi-în-lume

Această glisare dintr-un registru al existenței în altul pe care o provoacă angoasa ne dezvăluie *toate* articulațiile faptului-de-a-fi-în-lume ca tot atîtea momente, deopotrivă de originare, ale întregului care este *Dasein*-ul *ca grijă*. Fenomenul angoasei, spune Heidegger, pune în lumină „caracterele ontologice fundamentale" ale *Dasein*-ului, în speță „existențialitatea, facticitatea și faptul-de-a-fi-căzut". „Ființa se spune în multiple feluri", afirmase Aristotel. Ei bine, ființa *Dasein*-ului, desemnată unitar, la capătul secțiunii întîi, ca grijă, se spune în multiple feluri: ea este *și* proiect, *și* aruncare, *și* cădere.

1. *Existențialitatea* (proiectarea) — De la bun început (din § 4 deja), atunci cînd s-a pus problema unei „definiții" a *Dasein*-ului, s-a spus că *Dasein*-ul este „ființarea care, în ființa sa, are ca miză însăși această ființă". *Dasein*-ul nu *este*, ci *are de a fi*. *Dasein*-ul se confruntă astfel de fiecare dată cu o posibilitate a sa de a fi. El este liber pentru putința sa de a fi cea mai proprie. Ceea ce înseamnă: *Dasein*-ul este de fiecare dată deja *înaintea* lui însuși. El e „dincolo de sine" nu pentru că se raportează la *altceva*, deosebit de sine, ci pentru că se raportează la ceea ce el *poate* fi. *Dasein*-ul e faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși (*das Sich-vorweg-sein*).

2. *Facticitatea* (aruncarea) — Existențialitatea ca fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși a *Dasein*-ului implică însă premisa aruncării: *Dasein*-ul funcționează ca proiect, dar ca proiect aflat *deja într-o lume*. Această lume nu el

a ales-o, drept care faptul-de-a-fi-liber pentru o posibilitate sau alta este condiționat factic, e condiționat de înseși coordonatele lumii în care el este obligat să se miște. În libera mea proiectare, eu *compun* cu condițiile mele factice. Existențialitatea este determinată de facticitate: *Dasein*-ul e fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși, **dar** sălășluind-deja-într-o-lume (*das Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*).

3. *Faptul-de-a-fi-căzut* (aflarea-în-preajma) — Iarăși, eu nu sînt doar o putință aruncată în genere, ci întotdeauna una contopită cu lumea preocupării mele. Eu sînt tot timpul *în-preajma* ființării-la-îndemînă intramundane, în-preajma ființării de care sînt preocupat ca grijă.

Concluzie — Ființa *Dasein*-ului ca grijă este: 1) fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși (dar) 2) sălășluind-deja-în(tr-o-lume) ca 3) fapt-de-a-fi-în-preajma (ființării întîlnite în interiorul lumii) — *Sich-vorweg-schon-sein-in (-einer-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).*

Vom încerca să strîngem *toate* elementele acestui întreit fel de a fi al *Dasein*-ului într-un tabel sinoptic (vezi pagina alăturată).

De ce a numit Heidegger existențialul integrator „grijă"? — Printre dificultățile existente în *Ființă și timp* se numără și surprizele pe care ni le provoacă deplasarea unor termeni ai limbajului obișnuit într-un tip de discurs care le dă o cu totul altă încărcătură semantică. Am văzut că așa s-au petrecut lucrurile în cazul „înțelegerii" (*Verstehen*) și așa se petrec și în cazul lui *Sorge*, al „grijii". Heidegger ne cere să facem efortul de a părăsi obișnuințele noastre lingvistice curente și, o dată cu ele, planul ontic în care ne mișcăm îndeobște atunci cînd exprimăm prin cuvinte lucruri din experiența de zi cu zi. Ne cere, altfel spus, să-l urmăm în regîndirea acestor termeni în plan ontologic, acolo unde cuvîntul dislocat e pus să exprime (și totuși în deplină continuitate cu planul ontic) o structură de ființă. Dar de ce un cuvînt lipsit de orice trecut metafizic, precum „grija", este chemat dintr-o dată să exprime însuși temeiul structurilor co-orîginare ale *Dasein*-ului și, pînă la urmă, însăși structura de ființă a acestuia? Vrea Heidegger ca prin această stranie opțiune terminologică să marcheze noutatea punctului său de vedere? Să ne convingă de originalitatea gîndirii sale?

E bine să știm că Heidegger nu vrea, în genere, decît să afle „cum stau lucrurile", dincolo de orice construcție, speculație sau tradiție culturală și filozofică. Altfel spus, simpla analiză atentă a „condiției" noastre, a *Dasein*-ului care evoluează pe cele trei registre ale faptului-de-a-fi-în-lume, ne conduce „de la sine" la structura fondatoare a grijii. Însă a grijii care, gîndită acum ca termen ontologic și ca existențial suprem, este curățată de toate aluziile ontice la starea psihologică a celui care este „plin de griji" (care „nu-și vede capul de griji"), pentru a păstra, totuși, semnificația zbaterii esențiale care palpită în miezul de ființă al acelei ființări apărute nu se știe cum, acaparată în permanență de „ceva" și pus în per-

Structura de ființă a *Dasein*-ului ca grijă (*Sorge*)

Existențialitate *Existenzialität*	**Facticitate** *Faktizität*	**Faptul-de-a-fi-căzut** (*Verfallensein*)
A-fi-înaintea-ta-în-suți (*Sich-vorweg-sein*)	**A-sălășlui-deja-în(tr-o-lume)** (*Schon-sein-in [-einer-Welt]*)	**A-fi-în-preajma (ființării întîlnite în interiorul lumii)** (*Sein-bei [innerweltlich begegnendem Seienden]*)
Proiectul (*Entwurf*). Faptul-de-a-fi-liber-pentru (*Freisein für*)	**Starea de aruncare** (*Geworfenheit*). Simplul fapt „că" (*das Daß*)	**Cotidianitatea** (*Alltäglichkeit*). Preocuparea (*Besorgen*) și grija-pentru-celălalt (*Fürsorge*)
Înțelegerea autentică (*das eigentliche Verstehen*) ca acces la putința-de-a-fi (*Seinkönnen*)	**Situarea afectivă** (*Befindlichkeit*). Angoasa (*Angst*)	**Înțelegerea neautentică** (*das uneigentliche Verstehen*) ca explicitare (*Auslegung*), ca acces la posibilul ființării-la-îndemînă, la „ceva ca ceva" (*etwas als etwas*)
Discursul ca exprimare. Limba (*Sprache*) — Discursul ca tăcere (*Schweigen*). Vocea conștiinței (*Stimme des Gewissens*) — Discursul ca ascultare (*Hören*) a celuilalt. Vocea prietenului (*Stimme des Freundes*)	**Intonația, modulația și ritmul discursului.** Felul de a vorbi (*die Art des Sprechens*). Discursul poetic (*die dichtende Rede*)	**Discursul** (*Rede*) **ca flecăreală** (*Gerede*). Curiozitatea (*Neugier*). Ambiguitatea (*Zweideutigkeit*)
Stranietatea (*Unheimlichkeit*). Ne-aflarea-acasă (*das Un-zuhause*)		**A-te-afla-acasă** (*das Zuhause-sein*), locuirea în-preajma (*Wohnen bei*), familiaritatea (*Vertrautheit*), spațiul public (*Öffentlichkeit*), impersonalul „se" (*das Man*)
Autenticitatea (*Eigentlichkeit*). Sinele autentic (*das eigentliche Selbst*)		**Neautenticitatea** (*Uneigentlichkeit*). Sinele-impersonal (*das Man-selbst*)

manență să se confrunte cu posibilul său și, la limită, cu posibilitatea „a-nu-mai-fi"-ului său. Dacă putem să gîndim grija pînă la acest temei de ființă al *Dasein*-ului, atunci vom înțelege de ce pînă și viața celui mai lipsit de griji om din lume este, în chip esențial (ontologic), grijă. Atunci vom înțelege că *tot* ceea ce sîntem sau întreprindem sub imperiul finitudinii (al timpului) este, în temeiul său ultim, grijă.

Heidegger ajunge la acest existențial ridicînd pur și simplu la concept ceea ce oamenii au simțit dintotdeauna în chip ontic-existențiel, ceea ce „pre-ontologic" noi știm cu toții de mult. Dacă în § 42, Heidegger alege o umilă fabulă latină pentru a ne da sugestia existențialului grijii, el o face tocmai pentru a arăta în ce măsură *Dasein*-ul s-a interpretat pe sine pre-ontologic ca grijă cu mult înainte de toate demersurile specializate ale filozofiei. Heidegger face analiza *Dasein*-ului ca grijă cu același firesc cu care analizează, să zicem, lucrurile ca ustensile. Grija e un „dat originar" pe care privirea fenomenologică nu face decît să îl capteze.

Merită de asemenea să observăm că grija (*Sorge*) ca existențial integrator își face intrarea în scenă precedată fiind (anunțată, vestită) de doi termeni care traduc existențialii „regionali" situați în registrul căderii: faptul-de-a-fi-în-preajma (*Sein bei*) ființării-la-îndemînă a fost conceput ca *Besorgen*, „preocupare", iar faptul-de-a-fi-laolaltă (*Mitsein*) cu ceilalți a fost conceput ca *Fürsorge*, „grija-pentru-celălalt". *Besorgen* și *Fürsorge* sînt structuri existențiale în planul cotidianității, dirijate din adînc și făcute cu putință de atotstăpînitoarea *Sorge*. Însă toți acești trei termeni se raportează ontologic și existențial — ceea ce înseamnă că îi „precedă" și îi fac cu putință — la termenii înrudiți care descriu situații ontice și existențiele: dedicația pentru o cauză, faptul de a sări în ajutor, indiferența, dăruirea, dezimplicarea, grija care nu-ți dă pace pentru ceva anume (*Besorgnis*) sau, dimpotrivă, totala lipsă de griji (*Sorglosigkeit*).

DE CE EXISTĂ DOUĂ SECȚIUNI ÎN *FIINȚĂ ȘI TIMP*?

La o primă lectură, cititorul lui *Sein und Zeit* va avea pesemne dificultăți în a desluși identitatea celor două secțiuni ale cărții și raportul existent între ele. Cel mai sugestiv ar fi poate să spunem că secțiunea întîi este *anatomică*, în timp ce a doua e *fiziologică*. În prima secțiune sîntem în sala de disecție, într-o rembrandtiană „lecție de anatomie" în varianta ei filozofică: *Dasein*-ul, inert, este întins pe masa de disecție, existențialii lui sînt analizați unul cîte unul, ni se spune care este locul pe care ei îl ocupă în arhitectura ansamblului și care sînt relațiile dintre ei. *Sorge*, „grija",

este trupul recompus prin punerea laolaltă a organelor examinate în prealabil. Dar este, cum spuneam, un trup părăsit de viață, care are, desigur, „caracter de întreg", dar de întreg în care funcțiile organelor și funcționarea de ansamblu a organismului nu pot fi surprinse. În cea de-a doua secțiune, cea fiziologică, *Dasein*-ul prinde viață, fiecare existențial funcționează și „constituția de ființă" a *Dasein*-ului ca *grijă*, analizată cu toate componentele ei în „lecția de anatomie", este scăldată acum în fluxul sîngelui, în baia de viață a *Dasein*-ului care este *timpul.*

Cercetarea ar fi putut foarte bine să se încheie de îndată ce „multiplicitatea structurală conținută în fenomenul grijii" a fost scoasă la lumină, dar s-ar putea oare spune despre un trup părăsit pe masa de disecție că reprezintă „integralitatea" ființei umane și realitatea lui prin excelență originară? Cum ar putea *Dasein*-ul să fie *întreg* cîtă vreme tocmai intervalul dintre „naștere și moarte", ca succesiune a putințelor de a fi, nu a fost măsurat? Și cum putem noi lua măsura finitudinii, de vreme ce *Dasein*-ul este „de fiecare dată al meu"? Care este măsura timpului din perspectiva putinței de a fi a fiecăruia dintre noi? Asupra acestui nou tip de integralitate care identifică *Dasein*-ul în fiziologia temporalității se concentrează secțiunea a doua a cărții. Și numai în felul acesta cercetarea *Dasein*-ului devine cu adevărat *originară* și poate elibera sensul lui „a fi" *ca timp.*

Iată de ce toți existențialii desprinși prin analiza pregătitoare a secțiunii întîi vor fi reluați în secțiunea a doua și așezați în fluxul funcționării lor, în orizontul timpului. Vom vedea cum „trăiește" *Dasein*-ul ca timp neautentic al cotidianității, dar vom vedea mai ales cum trăiește el ca timp autentic al *propriei* sale putințe de a fi, cum generează, cu fiecare hotărîre a sa, „clipa" ca prezent autentic și „situația" ca spațialitate existențială, cum anume prezentul care el este în fiecare clipă se hrănește din propriul său trecut depozitat în el și, deopotrivă, din viitorul din care *Dasein*-ul, proiect fiind, descinde în fiecare clipă. Pe scurt, cum își trăiește *Dasein*-ul integralitatea ca „ființă-raportată-la-moarte" (*Sein-zum-Tode*).

Mai putem distinge cele două secțiuni ale cărții și după felul în care cad accentele în analiză pe componentele grijii: dacă în secțiunea întîi precumpănitoare este analiza raportului *Dasein*-ului cu lucrurile și cu „ceilalți" în spațiul lui *Besorgen* — „sinele-impersonal" (*Man-selbst*) neautentic fiind aici personajul principal —, în secțiunea a doua analiza se focalizează (printr-un procedeu de *zoom* care scoate din cadru cotidianitatea) asupra sinelui originar și autentic; drept care partitura va fi precumpănitor a apelului conștiinței, a faptului-de-a-fi-vinovat, a hotărîrii anticipatoare, a putinței de a fi „celei mai proprii", a prelucrării morții în registrul vieții, a autenticului fapt-de-a-fi-întreg al *Dasein*-ului, într-un cuvînt a *autenticității.*

FIINȚA ÎNTRU MOARTE (*SEIN ZUM TODE*)

De ce apare problema morții în *Sein und Zeit*? Pentru că Heidegger este un gînditor morbid? Sau pentru că e „existențialist" și atunci cum s-ar putea, nu-i așa, ca tocmai într-o „gîndire existențialistă" să nu vorbești despre moarte?

Numai că Heidegger nu „vorbește" despre moarte, ci ajunge la problema morții pe o cale, să-i spunem, „pur tehnică", prin metodă, prin fatalitatea demersului, prin scopul cercetării.

Heidegger și-a propus să afle care e sensul lui „a fi" și a stabilit că acesta nu poate fi căutat în afara sensului de a fi al ființării care e *Dasein*-ul. Iar sensul de a fi al *Dasein*-ului nu poate fi aflat decît întrebîndu-ne ce este *Dasein*-ul ca *Dasein*, ce este el în integralitatea lui, ce este *Dasein*-ul ca întreg. Cum pot eu identifica o ființare care nu *este* (așa cum e scaunul sau copacul), ci care *are de a fi*? Secțiunea întîi a cărții a fost o „analiză pregătitoare" a *Dasein*-ului care, în felul ei, ne-a dat o imagine ca întreg a *Dasein*-ului. *Dasein*-ul este fapt-de-a-fi-în-lume, analiza lui s-a desfășurat într-o serie de existențiali care, în cele din urmă, s-au reunit cu toții în existențialul înglobant *Sorge*, „grija".

Atîta doar că grija, cu cele trei „registre" ale ei (starea de aruncare, proiectul și căderea), oferea o imagine statică pentru o ființare care, prin esența ei, era putință-de-a-fi, așadar acea dinamică a temporalității pe care o presupune faptul de a te afla mereu înaintea ta (*Sichvorwegsein*), „faptul de a pre-merge" (*Vorlaufen*). Cum putem noi surprinde integralitatea *Dasein*-ului în *acest* caz, acum cînd „a fi întreg" este proiectat pe fundalul timpului? Cum putem gîndi întregul ca finitudine, ca sfîrșit al *Dasein*-ului? Însă toată analiza cotidianității din secțiunea întîi nu făcuse implicit și acest lucru? Nu se oprise ea asupra intervalului dintre naștere și moarte? Ce altceva este *Dasein*-ul, dacă nu un *parcurs al preocupării* (pe acest parcurs el întîlnește lucruri și oameni, „ustensilele" și *Dasein*-ul „celorlalți") care începe o dată cu aruncarea noastră în lume și sfîrșește o dată cu ieșirea din ea? De ce să vorbim atunci de un mister al întregului acolo unde lucrurile sînt atît de simple? Orice om se naște, „se preocupă"o vreme și apoi moare.

Cînd vorbim așa, e greu să nu ne dăm seama că măsurarea vieții o facem *din exterior* și ceea ce pierdem este tocmai „punctul de observație" care este însăși viața noastră trăită dinlăuntrul ei, aceea care este „de fiecare dată a mea". Dinlăuntrul acestei vieți eu nu mă confrunt cu sfîrșitul meu, cu moartea mea, *ca eveniment* (consumat), ci *ca posibilitate*. Cu alte cuvinte, ea radiază continuu (fie că știu sau nu) asupra fiecărui segment al vieții mele, ea este singurul orizont adevărat în care respir. Eu îmi hrănesc viața din finitudinea ei și, așezat pe drum către propriul meu sfîrșit, eu proiectez de astă dată prin înțelegere nu posibilul care rezultă din întîlnirea mea cu lucrurile și cu ceilalți oameni, ci posibilul meu și numai

al meu. Nu timpul cotidianității este acum măsura vieții mele, ci timpul propriilor mele premergeri, al conștiinței mele morale, al deciziilor mele, al „situațiilor" pe care le creez etc. Faptul-de-a-fi-întru-moarte devine putință de a obține integralitatea autentică a *Dasein*-ului pe linia timpului.

Dar cum pot eu „opera" cu moartea de vreme ce cît sînt „aici" moartea mea nu este „aici", iar dacă eu nu mai sînt aici nu mai are cine să-mi întîlnească moartea? Cum se obține, altfel spus, integralitatea *Dasein*-ului din chiar interiorul vieții care e de fiecare dată a mea? Cum furnizează moartea caracterul de întreg autentic al *Dasein*-ului?

A-fi-la-sfîrșit (das Zu-Ende-sein) și a-fi-întru-sfîrșit (das Sein-zum-Ende)

Așa cum în cazul faptului-de-a-fi-în-lume Heidegger analizase care este deosebirea dintre „a-fi-în" conceput mecanico-spațial și „a-fi-în" conceput existențial (sălășluirea), tot așa, în cazul morții este analizată deosebirea dintre „a sfîrși" în cazul ființărilor diferite de *Dasein* și „a sfîrși" în cazul *Dasein*-ului. O datorie sfîrșește cînd ultimul ban datorat se alătură celor plătiți pînă atunci, luna „sfîrșește" atunci cînd devenirea ei se încheie și este „lună plină", mărul „sfîrșește" cînd, împlinindu-se, e copt, ploaia cînd încetează, drumul cînd se termină, pîinea cînd e consumată. Or, *Dasein*-ul nu sfîrșește în nici unul dintre modurile acestea. El nu sfîrșește sfîrșind (fiind *la sfîrșit*, în ultima zi a vieții sale), ci fiind în permanență sfîrșit, fiind fapt de a fi raportat la sfîrșit (*das Sein-zum-Ende*). De cînd se naște, el este permanent această raportare a sa la sfîrșit. Pentru că *Dasein*-ul este în chip constant un „înaintea sa" (*das Sichvorweg*), el este, „fizic" vorbind, o non-integralitate; un „încă nu" (*noch nicht*) îl despàrte mereu de faptul-de-a-fi-la-sfîrșit. Dar *existențial* vorbind, eu sînt ce sînt ca raportare la sfîrșit. Eu sînt întreg în reverberația sfîrșitului meu, fără să trebuiască să ajung să mor pentru a-mi vedea sfîrșitul. Sfîrșitul se află înscris din capul locului, ca supremă posibilitate a mea, în faptul meu de a fi. Și acest fel al meu de a fi este a fi în drum spre sfîrșit, a fi raportat la el, a fi întru el: *Sein-zum-Ende*. *Dasein*-ul nu e niciodată „la sfîrșit" (*zu Ende sein*), ci finitudinea lui e trăită ca posibilitate. Întregul *Dasein*-ului nu se obține prin înglobarea experiențelor din care se alcătuiește viața unui om (ea nu e nici „autobiografie", care presupune un „încă nu" neepuizat, nici „biografie", care presupune un inventar fatal exterior al vieții cuiva), ci prin plasarea fiecăruia în orizontul posibilității lui de „a nu mai fi" (*Nichtmehrsein*). Perspectiva lui „a nu mai fi", conștiința aflării pe drum către el, e cea care dă integralitatea autentică a *Dasein*-ului. Dar cum e trăită această posibilitate?

Așteptare (Erwarten) și pre-mergere (Vorlaufen)

Dacă moartea este suprema mea posibilitate, putința mea de a fi „cea mai proprie" (*das eigenste Seinkönnen*), înseamnă oare că suprema mea

preocupare trebuie să fie realizarea acestei posibilități (așa cum spun că ceva e posibil în măsura în care la un moment dat se realizează)? Sau, tot astfel, înseamnă că eu trebuie să aștept ca această posibilitate să se împlinească? Moartea trăită ca posibilitate supremă nu invită nici la sinucidere (așa cum a înțeles Cioran lucrurile: pot oricînd să mă sinucid, există oricînd acest recurs), nici la faptul de a te gîndi în fiecare zi timp de zece minute la moarte, nici la a aștepta, resemnat, să mori. Posibilitatea morții nu înseamnă disponibilitatea ei, iar așteptarea morții nu face decît să deturneze moartea către realizarea ei posibilă. Moartea nu e niciodată *reală* ca moarte a mea, ci doar ca moarte a celorlalți. Pentru a-i păstra morții statutul existențial și pentru ca ea să aibă pentru mine un sens, eu *trebuie să o mențin în spațiul posibilului*. Ceea ce presupune înlocuirea formulei „am să mor și eu într-o bună zi" (specifică lui *Man* și cotidianității), cu „am să mor" pur și simplu. Iar dacă am să mor, ce trebuie să fac cu viața mea, cum urmează să „mă port"? Dacă *pot* să mor *în orice clipă*, cum îmi modelez comportamentul și viața?

Autenticitatea *Dasein*-ului se înalță pe această păstrare a ființei morții *ca posibilitate*. Iar acest „mers înaintea mea" în posibilitatea mea supremă, această „pre-mergere în posibilitate" (*Vorlaufen in die Möglichkeit*) nu înseamnă cîtuși de puțin „proximizarea" posibilului ca perspectivă a realizării lui, ci „posibilizarea" maximă a posibilului ca posibil. Cu cît mai adînc înțelegerea (*Verstehen*) mă proiectează în posibilul meu, cu cît mai mult mă apropii de el, cu atît posibilitatea acestui posibil sporește. „Prin pre-mergerea în această posibilitate, această posibilitate devine «tot mai mare» [...]. Potrivit esenței sale, această posibilitate nu ne încurajează să așteptăm cu încordare ceva anume, să «dăm un chip» realului posibil și, făcînd astfel, să uităm posibilitatea. Ființa întru moarte ca pre-mergere în posibilitate *face posibilă*, ea abia, această posibilitate și o face liberă ca posibilitate." [262] Prin pre-mergere, *Dasein*-ul devine liber pentru posibilitățile sale care-i sînt dictate *venind dinspre sfîrșit*. El devine existență autentică tocmai devansînd în moarte ca posibilitate a imposibilității existenței. *Dasein*-ul *se asumă* pe sine și posibilitățile sale de a fi pornind de la posibilitatea „a-nu-mai-fi"-ului său.

În măsura în care moartea nu mai este un eveniment real, ci doar un posibil al ființei noastre, ea este scoasă din sfera actualizării. Moartea nu este un real viitor. Există o posibilitate care își păstrează sensul chiar dacă ea nu mai e raportată la actualizarea ei. Cheia acestei interpretări, am văzut, se află în distincția pe care Heidegger o face între *Erwarten* și *Vorlaufen*, între *așteptarea pasivă*, care implică un „a fi întru actualizare" și *devansare*, care implică un „a fi întru posibilitate". Nu faptul că voi muri într-o bună zi contează, ci că, murind, trebuie să știu cum voi trăi. Din posibilitatea lui a-nu-mai-fi, eu îmi extrag informații pentru posibilitatea lui a fi capabil să fiu. „A putea să fii" își capătă vigoarea din „a putea să nu mai fii".

Geneza paulină a pre-mergerii în moarte — Pentru a înțelege mai bine sensul acestei pre-mergeri în posibilitate și al plasării *Dasein*-ului în orizontul posibilității sale supreme de a-nu-mai-fi, să coborîm o clipă la „sursa teologică" a acestei interpretări heideggeriene. În capitolul III din cursul ținut la Freiburg în 1920–21, *Einführung in die Phänomenologie der Religion / Introducere în fenomenologia religiei* (GA 60), intitulat „Explicarea fenomenologică a *Primei epistole către Tesalonicieni*", Heidegger explică ce anume deosebește viața creștinului primitiv de aceea a unui om obișnuit. Viața creștină se înalță pe o „răsturnare" (ἐπιστρέφειν, *Umwendung*), iar în centrul acestei răsturnări stă *așteptarea revenirii Domnului* (παρουσία).

Așteptarea parusiei este elementul care articulează — în bucurie și suferință — fiecare clipă a vieții factice creștine. Lucrul formidabil pe care îl implică parusia este că ea e *o așteptare fără „cînd"*. Esența ei nu constă în determinarea unui moment viitor, ci în *felul* în care eu încep să mă comport în viața mea reală proiectată în orizontul acestei extraordinare veniri. Problema nu este „cînd" are loc revenirea Domnului, ci *„cum* mă port eu în perspectiva acestei reveniri". Așteptarea a ceva fără „cînd" îmi modelează viața altfel și mă obligă să trăiesc și să împlinesc fiecare clipă a acestei vieți într-o lumină care vine înspre mine din fața mea.

Pavel nu-i dă lui „cînd" nici un conținut (el nu spune „în cutare an, zi sau la cutare oră"), pentru că acest „cînd" pe care îl presupune „reapariția deja apărutului Mesia" nu este nici timp obiectiv, nici timp din speța celui propriu vieții factice obișnuite (necreștine). Întrebarea pe care o implică „cînd?" nu este „o întrebare de cunoaștere", iar speranța creștină (ἐλπίς) nu este cazul special al unei așteptări prinse în coordonatele timpului fizic. „Structura speranței creștine, care este adevăratul sens al raportării la parusia, este cu totul alta decît orice așteptare. «Timpul și clipa» (5, 1: περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν — utilizat mereu ca sintagmă unică) oferă o problemă specială pentru explicație. [...] Pavel nu spune «cînd», deoarece acest termen este inadecvat elementului care trebuie exprimat, deoarece el nu este suficient. [...] Pavel nu spune «în cutare moment Domnul se întoarce» iarăși, el nu spune «nu știu cînd se întoarce» — ci el spune: «Știți foarte bine...». Acest fel de a ști e unul specific, căci Pavel îi trimite pe tesalonicieni la ei înșiși și la felul de a ști pe care ei îl au în lumina a ceea ce au devenit. Din acest tip de răspuns rezultă că tranșarea «întrebării» depinde de propria lor viață." (GA 60, pp. 102–103)

Fără să ne dea cîtuși de puțin un reper temporal, parusia ne dă în schimb *o stare de veghe*. Neliniștea așteptării a ceva ce nu are „cînd" este răsplătită de abolirea surprizei nimicirii (a morții).

Ce înseamnă asta? Înseamnă că cei așezați în orizontul parusiei sînt complet diferiți de „ceilalți", de cei care își găsesc „în această lume" „pacea și siguranța" (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια 5, 3). „Cum"-ul comportamentului lor este determinat de lipsa oricărui „motiv de neliniște". Proporțiile pe

care le ia nimicirea ca moarte sînt cu atît mai teribile cu cît, pe fondul lipsei oricărui motiv de neliniște, nimicirea este *total neașteptată*. Ea are caracterul „survenirii subite" (*Plötzlichkeit*) și acesta este contextul în care Pavel recurge la comparația cu durerile facerii care o cuprind pe neașteptate pe femeia însărcinată. Viața trăită în „pace și siguranță" se vădește acum a fi viață trăită „în întuneric" (ἐν σκότει; 5, 4), fără nici o putință a mîntuirii. Ea este o viață trăită fără o pregătire a ei *în lumina a ceea ce urmează să vină*.

Iar lumina apare aici în chip propriu sub forma „zilei" înțelese ca „zi a Domnului" (ἡμέρα κυρίου). Netrăind „în întuneric", creștinii nu pot fi surprinși de ziuă „așa cum te surprinde un hoț noaptea". Creștinii sînt treji pentru că trăiesc în lumina cunoașterii de sine pe care le-o dă „ziua Domnului" ca zi a parusiei. Facticitatea vieții creștine se împlinește prin absorbția parusiei în viața fiecărui creștin. Creștinul nu trăiește în timp, ci trăiește timpul ca rezonanță a parusiei în propria lui viață. „Cînd"-ul parusiei instaurează o calitate a temporalității care îmi modelează viața convertind-o în „cum".

Ce va deveni în *Sein und Zeit* această interpretare pe care Heidegger o dă facticității vieții creștine prin analiza primei epistole a lui Pavel către tesalonicieni? Neîndoielnic, ea este sursa pentru celebra analiză existențială a morții din § 53: numai în măsura în care trăiește în orizontul anticipativ al morții ca viitor autentic, *Dasein*-ul poate să-și articuleze viața și să își dea lui însuși timpul lui. În ceea ce Heidegger numește „pre-mergerea (*Vorlaufen*) în moarte", „faptul-de-a-merge-înaintea-ta-însuți", nu e vorba de măsurarea distanței care ne desparte de sfîrșit, ci de construirea permanentă a prezentului autentic sub veghea și conștiința sfîrșitului. Și exact ca în interpretarea scrisorii pauline, certitudinea existențial-ontologică a morții ca sfîrșit este însoțită de indeterminarea momentului ei și de caracterul ei de posibilitate permanentă. *Dasein*-ul este autentic numai în măsura în care își construiește viața în orizontul anticipativ al morții.

CHEMAREA CONȘTIINȚEI (*RUF DES GEWISSENS*)

A te pierde în „spațiul public" (*Öffentlichkeit*) este echivalent, pentru *Dasein*, cu o imersiune în flecăreală (*Gerede*). Contopit în primă instanță cu *Man*, cu „impersonalul «se»", *Dasein*-ul nu aude decît vocea acestuia. Cîtă vreme *Dasein*-ul înțelege rezumîndu-se la ascultarea a ceea ce „se spune", el nu are un *sine* (*ein Selbst*). Dobîndirea sinelui propriu presupune întreruperea ascultării cotidiene și irumperea unei ascultări de altă calitate, prin care *Dasein*-ul ajunge să fie nemijlocit convocat către

propria lui putință-de-a-fi. Această ascultare a unei voci care — spre deosebire de ceea ce se întîmplă în spațiul lui *Man* — cheamă fără vacarm, fără ambiguitate și nealimentată de curiozitate, a unei voci care „cheamă în tăcere", nu e posibilă decît datorită *conștiinței.*

Heidegger folosește pentru „conștiință" termenul consacrat în filozofia germană pentru „conștiința morală", *das Gewissen*, și care trebuie deosebit de conștiință ca facultate de cunoaștere (*das Bewußtsein*). Numai că Heidegger reformulează aici conștiința morală în termenii analizei existențiale, dîndu-i o singură determinație: conștiința este instanța de deschidere a sinelui *Dasein*-ului, prin care acesta este „recuperat" din căderea sa în cotidianitate. Cînd „chemarea tăcută a conștiinței" survine în mijlocul vacarmului preocupării curente, sinele-impersonal (*Man-selbst*) este dislocat. Prin vocea conștiinței (*Stimme des Gewissens*) și prin chemarea ei, *Dasein*-ul este convocat către propriul său sine care se înțelege acum în condiția sa existențială, adică în toată amploarea sa ca fapt-de-a-fi-în-lume (ca grijă).

Cîteva lucruri trebuie remarcate cînd vorbim de „chemarea conștiinței":

a) Celui convocat prin vocea propriei sale conștiințe, conștiința nu-i comunică nimic concret. Chemarea conștiinței e doar o „chemare anticipatoare" (*Vor-rufen*) către putința *Dasein*-ului de a fi el însuși în chipul cel mai propriu.

b) Această chemare are loc în afara categoriilor obișnuite ale comunicării: ea are discreția intimității sinelui și nu vorbește decît în „modul tăcerii".

c) Nici cel care cheamă prin conștiință, nici cel chemat nu pot fi determinați potrivit categoriilor cotidianității. Ei nu pot fi situați prin coordonatele spațiului social (nu au „stare civilă") și rămîn perfect indeterminați.

d) Cel interpelat prin chemare (*der Angerufene*) și cel ce cheamă (*der Rufer*) sînt de fapt una și aceeași „persoană": *Dasein*-ul însuși. „În conștiință, *Dasein*-ul se cheamă pe el însuși." [275]

e) Cu toate acestea, noi nu sîntem agenții propriei noastre chemări. „*Dasein*-ul se cheamă pe el însuși" și totuși nu se poate spune că *el* cheamă, ci că „ceva cheamă" (*es ruft*). Subiectul chemării este un *es*, ceva nedeterminat.

f) Și atunci înseamnă că această chemare „vine *din* mine și totuși *de dincolo* de mine" [275]. Tocmai acesta este misterul conștiinței: în *Dasein* e „ceva" care aparține exclusiv *Dasein*-ului și totodată îl depășește. Acest „mister" e de fapt misterul însuși al constituției existențiale a *Dasein*-ului. „Vocea conștiinței" are neîndoielnic un posesor, numai că acesta nu trebuie considerat ca o persoană (și nici măcar ca Dumnezeu), ci posesorul este *Dasein*-ul însuși *în constituția sa fundamentală*. Oricît de străină ar fi

(dar „străină" în raport cu sinele nostru impersonal), vocea conștiinței îi aparține *Dasein*-ului „situat afectiv în străfundul stranietății sale" și „angoasîndu-se pentru putința sa de a fi cea mai proprie" [276]. Conștiința se manifestă în final ca o „chemare a grijii" (*Ruf der Sorge*). Există o chemare a conștiinței pentru că în fondul ființei sale *Dasein*-ul *este grijă.*

Trecerea de la sinele impersonal la sinele autentic echivalează pentru Heidegger cu „faptul-de-a-avea-conștiință" (*Gewissen-haben*) și cu „faptul-de-a-vrea-să-ai-conștiință" (*Gewissen-haben-wollen*). Dar „a vrea să ai conștiință" nu înseamnă a vrea să ai o „conștiință împăcată", ci a avea disponibilitatea convocării către sinele propriu.

STAREA DE HOTĂRÎRE (*ENTSCHLOSSENHEIT*)

Ajungerea *Dasein*-ului la sinele său autentic prin faptul-de-a-vrea-să-ai-conștiință este echivalentă cu intrarea *Dasein*-ului în *starea de hotărîre*. Hotărîrea (*Entschluß*) este modul prin excelență privilegiat al deschiderii *Dasein*-ului, prin care faptul-de-a-fi-în-lume ca grijă, cu cele trei articulații ale sale, își are acum centrul de greutate în *Selbst*: eu nu mă mai raportez acum la *lucruri*, la *„ceilalți"* și la *sinele* meu din perspectiva căderii mele și a pierderii mele în *Man*, ci din cea a putinței de a fi eu însumi. Numai că faptul-de-a-fi-sine autentic pe care îl implică hotărîrea nu înseamnă izolarea de alții, ci înseamnă a fi autentic *într-o* lume și *laolaltă* cu alții. Hotărîrea ca intrare în autenticitate nu taie *Dasein*-ul de lumea sa, ci doar reașază raportarea sa la lucruri și la ceilalți din perspectiva deschiderii sinelui. De-abia acum, în starea de hotărîre, cînd a ieșit de sub dictatura lui *Man*, *Dasein*-ului devine *liber pentru lumea sa.* Hotărîndu-se și alegîndu-se pe sine, *Dasein*-ul îi lasă pe ceilalți *să fie* la rîndul lor în putința lor de a fi cea mai proprie și transformă *Mitsein*-ul într-un „laolaltă" autentic.

Hotărîrea este proiectarea de sine care deschide „posibilitatea factică dintr-un moment sau altul" [298], ceea ce înseamnă că în fiecare hotărîre a mea eu plec de la datele aruncării și de la climatul în care mă mișc în chip cotidian. Prin fiecare hotărîre a sa *Dasein*-ul creează ceea ce Heidegger numește situația (*Situation*). Situația este expresia „spațială" în plan existențial a manifestării *Dasein*-ului ca putință proprie de a fi. *Dasein*-ul se determină de fiecare dată — ceea ce înseamnă *este* în chip originar — prin situațiile pe care le creează hotărîndu-se. Situația reprezintă spațialitatea existențială autentică a *Dasein*-ului, *spațialitatea sinelui său.* Creînd situații, hotărîrea generează spațialitatea existențială, una radical diferită de spațialitatea impersonalului „se" care inventariază întîmplări și vînează prilejuri favorabile.

Chemarea conștiinței, hotărîrea și situația funcționează în lanț. Acum se poate înțelege că, prin chemare, conștiința nu propune un ideal abstract, ci, convocîndu-ne de fiecare dată înspre putința-de-a-fi, „ne cheamă-înainte în situație" [300]. Această „chemare în situație" echivalează pentru *Dasein* cu *a acționa*.

TEMPORALITATEA (*ZEITLICHKEIT*)

Toți termenii anteriori — integralitatea *Dasein*-ului, ființa întru moarte, starea de hotărîre — au presupus timpul, dar problema temporalității nu apare în chip explicit în *Sein und Zeit* decît o dată cu capitolul al III-lea al celei de-a doua secțiuni, cînd Heidegger afirmă limpede că, pentru *Dasein*, „a fi" este totuna cu a fi în timp și a fi timp și că sensul lui „a fi" nu poate fi căutat decît în orizontul temporalității.

Aici cercul cărții se închide, pentru că timpul își face intrarea în scenă după ce el stătuse de fapt la pîndă de la bun început, din clipa în care *Dasein*-ul, ca *existență*, fusese definit ca putință-de-a-fi (*Seinkönnen*). Pe tot parcursul cărții timpul și-a făcut simțită prezența în măsura în care, în registrul existențialității, *Dasein*-ul a fost mereu confruntat cu viitorul, mai mult, s-a definit ca viitor. Fiind proiect, fiind putință-de-a-fi, fiind nu ce este, ci ce *urmează* să fie, fiind pre-mergere, fiind conștiință anticipativă a întregului și putîndu-și integra propriul sfîrșit în fiecare moment al existenței, fiind fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși — *Dasein*-ul este de fapt survenire permanentă din propriul său viitor.

Ultima achiziție a analizei existențiale a fost starea de hotărîre (*Entschlossenheit*) ca putință *autentică* de a fi a *Dasein*-ului, validată prin situațiile pe care *Dasein*-ul, hotărîndu-se, le creează și în care, aflîndu-se, el acționează în chip concret. Pe de altă parte, tot din achizițiile analizei existențiale face parte și putința autentică de a fi întreg a *Dasein*-ului ca ființă raportată la propriul său sfîrșit, la moarte, așadar *pre-mergerea* (*Vorlaufen*). Timpul se va „întruchipa", va prinde chip în clipa în care *hotărîrea* și *pre-mergerea*, puse în contact, vor intra în reacție, dînd naștere *stării de hotărîre anticipatoare* (*die vorlaufende Entschlossenheit*). Cînd eu ajung să mă hotărăsc proiectîndu-mă nu în direcția unor posibilități conjuncturale oarecare, ci angajîndu-mi, prin hotărîrile mele, ființa în posibilitatea ei extremă de a fi, în speță de a nu mai fi (una care vine *înaintea* oricărei putințe factice de a fi a *Dasein*-ului), atunci starea de hotărîre „ca adevăr autentic al *Dasein*-ului" întîlnește pre-mergerea ca „pre-mergere întru moarte" (*Vorlaufen zum Tode*). În culisele oricărei hotărîri prin care *Dasein*-ul merge factic înaintea sa străjuiește pre-mergerea raportată la moarte ca mod al nostru de a ne gîndi pînă la capăt propriile noas-

tre posibilități. *Dasein*-ul există în măsura în care această pre-mergere este cu putință, așadar în măsura în care *Dasein*-ul *are viitor.*

Iată cum, pe linia stării de hotărîre anticipatoare ca autentic fapt-de-a-fi-întreg al *Dasein*-ului, analiza ontologică descoperă temporalitatea originară a *Dasein*-ului și modurile în care ea se „temporalizează" (*zeitigen*, cf. nota trad. de la p. [304]) sub forma „ec-stazelor" (stărilor manifeste) temporale: trecutul, prezentul și viitorul. *Toate* structurile *Dasein*-ului, cît și autenticitatea și neautenticitatea sa, sînt în esența lor temporale și se temporalizează într-unul sau altul dintre orizonturile ec-statice ale temporalității. Ceea ce înseamnă că articulațiile structurii *Dasein*-ului ca grijă vor fi interpretate încă o dată pornindu-se de la realitatea existenței lor în timp. La capătul acestei analize, Heidegger ne cere să acceptăm că experiența obișnuită a timpului și conceptul de timp pus în joc de ea sînt cazuri particulare ale fenomenului originar al temporalității și că ele nu pot fi înțelese decît plecînd de la o prealabilă interpretare a acestui fenomen.

Așadar, *viitorul*. Acesta este nucleul temporalității originare în măsura în care el exprimă fenomenul originar al existenței potrivit căruia *Dasein*-ul *poate veni către sine* adeverindu-și astfel existența ca posibilitate. „Viitorul" (*Zukunft*) este însuși numele acestei „veniri" (*Zukommen*). Fiind ființă raportată la moarte, *Dasein*-ul este „acea venire prin care *Dasein*-ul vine către sine în putința sa cea mai proprie de a fi" [325]. Pre-mergînd mereu către propriul său sfîrșit, fiind acest „întru"(sfîrșit), *Dasein*-ul este în chip esențial orientat către viitor și *este* viitor.

Dar dacă urmărim structura grijii, *Dasein*-ul nu este numai „a-fi-înaintea-lui-însuși", ci, deopotrivă, ca stare de aruncare, el este și „ceea ce el a fost de fiecare dată deja". El este *das Gewesene* (cf. nota trad. de la p. [326]), este „trecut esențial". Fiecare venire a mea din viitor este simultan o „re-venire-în-urmă" către „ceea ce am fost". Trecutul înțeles autentic nu este astfel ceea ce a trecut și nu mai e, ci ceea ce, fiind, a rămas în mine, ceea ce este inclus în ceea ce eu sînt și care, ca atare, mă constituie din adîncul meu.

Iar prezentul? Prezentul despre care Augustin spusese (*Confesiuni*, XI, XX, 26) că este singurul timp adevărat, de vreme ce trecutul nu este decît prezent căzut în desuetudine și rememorabil, iar viitorul prezent așteptat? Cert este că el nu se reduce la instantaneitatea unui „acum" care dispare în chiar clipa rostirii lui. La Heidegger, potrivit structurii grijii, prezentul este timpul *întîlnirii* și al *situației* generate de luarea unei hotărîri: prezentul *prezentizează* (cf. nota trad. de la p. [326]), adică face ca *Dasein*-ul să-l actualizeze, ca urmare a stării de hotărîre, pe *Sein-bei*, întîlnind prin acțiune ceea ce este prezent în lumea ambiantă.

Cîteva observații despre temporalitate la Heidegger

1. Structura temporalității urmează și regăsește structura grijii, ceea ce înseamnă că ea pune în lumină integralitatea originară a *Dasein*-ului trimițînd la „condiția de posibilitate a oricărei integralități viitoare" (Jean Greisch), adică la grijă. De aici și simetria fatală care există între ecstazele timpului și articulațiile grijii. Și tot acesta este motivul pentru care J. Greisch (*Ontologie et temporalité*, p. 317) spune că § 65, cel intitulat *Temporalitatea ca sens ontologic al grijii*, este de fapt „inima secretă" a lui *Sein und Zeit*. Integralitatea triplu articulată a grijii se regăsește acum în reversul „fiziologic" al integralității triplu ecstatice a timpului. Așa cum ființa *Dasein*-ului s-a pluralizat mai întîi *ca grijă* — în proiect, stare de aruncare și cădere —, ea se pluralizează acum *ca timp* — dar absorbind structura grijii — în viitor, trecut, prezent. Acum se vede limpede că sensul ontologic al *Dasein*-ului ca grijă este temporalitatea.

2. Structura temporalității întemeiate pe grijă bulversează schema înțelegerii obișnuite a timpului ca „timp gramatical". Ființarea care își are centrul de greutate în posibil și în „înaintea sa" — care, așadar, este în chip primordial *viitor* — nu mai poate fi interpretată linear ca „trecut-prezent-viitor". Trecutul încetează să fie „ceea ce nu mai e" (și devine ceea ce este venind din urma mea), viitorul încetează să fie „ceea ce încă nu e" (și devine ceea ce este venind dinaintea mea), iar trecutul nu mai e instantaneitatea disparentă (și devine cîmpul unei „situații", „norul electronic" pe care îl port cu mine ca nimb al acțiunii generate de fiecare hotărîre a mea). *Dasein*-ul nu mai este — precum în schema temporară tradițională — prezent, ci îngemănare permanentă a ecstazelor timpului avînd ca principiu dinamic viitorul.

3. Fiind expresia temporară a grijii, fiind intim legat de constituția de ființă a *Dasein*-ului, timpul își pierde alura de eternitate monotonă care curge „peste lucruri și oameni", către un viitor nedeterminat. Temporalitatea originară este *finitudine* existențială, finitudine a vieții modelată în permanență de un sfîrșit anticipat. E timpul prin care ne „săvîrșim din viață" desăvîrșindu-ne, e timpul care „închide", care ne de-finește, care dă contur putinței-de-a-fi.

GABRIEL LIICEANU

NOTĂ ASUPRA INDEXURILOR DIN PREZENTUL VOLUM

Pentru a înlesni studiul acestei lucrări și pentru a oferi cititorului traducerii o legătură în plus cu textul original, am însoțit ediția de față cu mai multe indexuri. Dintre acestea, cel mai vast și totodată cel mai important pentru studiul cărții este *Indexul tematic*, care este în același timp și un *Glosar german-român*. Este știut că filozofia heideggeriană este intim legată de limbajul în care ea se exprimă, că acest gînditor și-a creat, așa zicînd, o limbă proprie, pornind de la limba germană obișnuită. De aceea am găsit de cuviință ca indexul *tematic* să îl construim pe baza vocabularului heideggerian original, cel german, și nu pornind de la limba traducerii (cum este cazul în ediția americană). În opțiunea aceasta am plecat și de la ideea că mulți dintre cei ce se vor ocupa cu studiul aprofundat al acestei cărți vor avea de cele mai multe ori o oarecare legătură prealabilă cu limba germană, dacă nu chiar o bună cunoaștere a ei. Pasul către o familiarizare cu „limba" filozofiei lui Heidegger nu va mai fi în aceste condiții atît de dificil.

La fel, pentru a face mai ușoară cititorului român raportarea la literatura „secundară" care s-a scris despre această carte în limbile de circulație internațională și care în cele mai multe cazuri face referire (în cazul citatelor, comentariilor) la paginația standard a lucrării, am luat și noi ca reper pentru trimiterile numerice din aceste indexuri *paginația standard a textului german*, și anume aceea din edițiile succesive (neschimbate) de la Max Niemeyer Verlag.

Pentru fiecare dintre indexurile ce urmează sînt necesare, în vederea utilizării lor cu folos, cîteva îndrumări.

INDEX TEMATIC ȘI GLOSAR GERMAN-ROMÂN

Pentru redactarea lui am folosit în principal indexul alcătuit de Hildegard Feick*, construit tematic și utilizat de majoritatea specialiștilor

* *Index zu Heideggers „Sein und Zeit"*, zusammengestellt von Hildegard Feick, 4., neubearbeitete Auflage von Susanne Ziegler, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1991.

în domeniu. Am preluat din acest index termenii-cheie, cu largi referințe în text, dar am crezut totodată că este necesar să introducem și termeni care, deși nu au numeroase ocurențe, pot servi cercetării unei problematici sau alteia din această lucrare. Tot astfel, am inclus în această listă și cuvinte care ar putea interesa mai degrabă prin felul în care au fost traduse. Pentru completările făcute a fost folosită lucrarea lui R.A. Bast și H.P. Delfosse.*

Structura unui articol complet din index este următoarea:

- cuvîntul original german (fără articol hotărît). Ex.: *Augenblick*. Au fost semnalate prin tipărire cu majuscule conceptele-cheie ale filozofiei din *Sein und Zeit*, de ex.: ALLTÄGLICHKEIT.
- traducerea românească a termenului. Acest segment poate da o imagine asupra sistemului de echivalențe stabilit în traducere, și aici trebuie spus că în unele (rare) cazuri, în care pentru traducerea aceluiași termen s-au folosit două echivalente, ele au fost prezentate succesiv (ca de ex. în cazul conceptului *In-Sein*, redat deopotrivă prin „fapt-de-a-sălășlui-în" și „sălășluirea-în", ambele avînd același sens). În cazurile în care același termen are două traduceri și ele diferă ca sens, așa cum sînt ele conotate în contextul heideggerian, le-am prezentat separat, sub numerotatea 1.), 2.) etc.: cuvîntul *Wiederholung*, de pildă, a fost tradus prin „reluare", atunci cînd este vorba de reluarea întrebării privitoare la ființă, și prin „reiterare", atunci cînd este vorba de reiterarea posibilităților *Dasein*-ului.
- între paranteze, echivalentele din cele două traduceri franceze (Vezin —„fr.V", Martineau — „fr.M") și din cea americană. Ele provin din traducerile menționate în *Nota asupra ediției*. Ținem să precizăm că echivalentele, în ce privește traducerea franceză a lui Martineau și pe cea americană, provin în marea lor majoritate din chiar glosarele ce însoțesc aceste traduceri. În cazul celeilalte traduceri franceze (Vezin), echivalentele au fost extrase direct din textul traducerii, întrucît această ediție nu e însoțită de un glosar. În toate cazurile însă am căutat să găsim echivalentele „stricte", adică locurile în care un termen german a fost tradus printr-un termen unic și nu printr-o expresie, pierzîndu-și astfel individualitatea. Am căutat, de asemenea, să luăm aceste echivalente din același loc al textului, de obicei primul din lista de ocurențe a termenului respectiv. Menționăm, de asemenea, că atunci cînd e vorba de cuvinte „internaționale" precum *Phänomen, Realismus* etc., am socotit că trimiterea la echivalentul francez sau englez devine superfluă.

---

* Rainer A. Bast / Heinrich P. Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers „Sein und Zeit"*, Band I, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1979.

- numărul paragrafelor în care este tratată problematica acoperită de termen, ca de pildă: *Augenblick*...§ 68. Indicarea paragrafelor a fost preluată în totalitate din indexul Feick, care, trimițînd la conceptele cu cea mai mare acoperire din această lucrare, a putut da referiri directe și folositoare la anumite paragrafe. În ce ne privește, propunîndu-ne să extindem această listă tematică pînă la a da o imagine a „microcosmosului" lucrării, n-am mai socotit că astfel de referiri se mai pot face cu folos atunci cînd e vorba de teme și de termeni mai puțin centrali, care apar în mod repetat în cuprinsul cărții, împrăștiați în diferitele paragrafe. Din acest motiv, trimiterea la paragrafe nu apare decît în cazul conceptelor majore, preluate din indexul Feick.
- numerele paginilor la care acest termen sau *tematica legată de el* pot fi regăsite. Numerele paginilor sînt introduse de prescurtarea „p." (pagina) sau „pp." (paginile) și ele indică *locurile importante* în care apare acest termen sau *tematica legată de el*. Cînd sînt trecute *toate ocurențele* termenului, șirul numerelor se încheie cu semnul *. În cazul acestei notații suplimentare, atenția noastră s-a centrat asupra apariției termenului ca atare în text și nu pe discutarea temei legate de el. Cînd înaintea prescurtării „p." sau „pp." apare indicația „cf.", avem de-a face cu un termen inclus în listă doar pentru a fi menționată traducerea sa și ca urmare se face referire numai la *o singură ocurență* (de obicei prima), aleasă pentru a servi ca exemplu. Trebuie menționat că această trimitere la pagină nu e însoțită și de o trimitere la rînd. De aceea, pe aceeași pagină la care trimitem există în unele cazuri mai multe ocurențe ale termenului-titlu, respectiv mai multe locuri în care tematica lui este discutată.

Glosar român-german

Cuprinde toți termenii din *Indexul tematic* și poate servi ca intermediar pentru folosirea lui. Cititorul poate identifica mai întîi forma din limba germană a unui concept și poate folosi apoi indexul tematic.

Index de nume proprii

Lista numelor proprii a fost preluată din ediția Macquarrie-Robinson și coroborată cu indexul Feick, făcînd, în unele locuri, cîteva adăugiri. Apar aici *toate* numele proprii din textul lucrării, cu menționarea *tuturor* paginilor în care ele apar.

Cînd numele proprii apar între paranteze, cititorul trebuie să înțeleagă că în acel loc nu se face o referire la ideile autorului invocat, ci că este vorba doar de o simplă menționare. Același lucru este valabil și pentru numerele de pagini puse între paranteze.

INDEX AL EXPRESIILOR ELINE

Am preluat din ediția Macquarrie-Robinson, făcînd cîteva mici adăugiri, această listă a cuvintelor eline semnificative ce apar în textul lucrării. Bineînțeles, nu sînt cuprinse aici cuvintele obișnuite din citatele mai largi.

INDEX AL EXPRESIILOR LATINE

La fel, am socotit de folos prezența în ediția românească a acestui index preluat, făcînd mici adăugiri, din ediția Macquarrie-Robinson.

CĂTĂLIN CIOABĂ

INDEX TEMATIC
ȘI GLOSAR GERMAN-ROMÂN

A

Abkehr, deturnare (fr.[V] *divertissement*, fr.[M] *diversion, détournement*, engl. *turning away*), pp. 135, 136, 184-186, 189, 340*. ⇨ *Hinkehr*.

abkünftig, derivat (fr.[V] *dérivé*, fr.[M] *second*, engl. *derivative*), cf. p. 153.

Abstand, distanță (fr.[V] *distance*, fr.[M] *distance, écart*, engl. *distance*), cf. p. 105. ⇨ *Entferntheit*.

Abständigkeit, distanțare (fr.[V] *distantialité*, fr.[M] *distancement*, engl. *distantiality*), pp. 126-128*.

Absturz, prăbușire (fr.[V] *chute*, fr.[M] *précipitation*, engl. *„downward plunge"*), p. 178*. ⇨ *Verfallen*.

Abträglichkeit, capacitate de a dăuna (fr.[V] *nocivité*, fr.[M] *importunité*, engl. *detrimentality*), cf. p. 83. ⇨ *Dienlichkeit, Verwendbarkeit*.

ALLTÄGLICHKEIT, cotidianitate (fr.[V] *quotidienneté*, fr.[M] *quotidienneté*, engl. *everydayness*) §§ 9, 26, 27, 35-38, 51, 52, 59, 71. ⇨ n. trad. de la p. 43.

> ***~ und Man***, cotidianitatea și impersonalul „se" § 27; pp. 114, 125, 127, 128, 167, 175, 321, 322; ***Zeitlichkeit der ~***, temporalitatea cotidianității §§ 71, 79-81; pp. 332, 333, 337-339, 370, 371, 405, 406, 408-411, 414, 420, 421, 424-426.

Als-Struktur (der Auslegung), structura de „ca" (a explicitării) (fr.[V] *structure de l'«en tant que»*, fr.[M] *structure de comme*, engl. *as-structure*), pp. 149, 151, 158, 359, 360*. ⇨ *Auslegung, Vor-Struktur (des Verstehens)*.

> ***hermeneutisches und apophantisches Als***, „ca"-ul hermeneutic și „ca"-ul apofantic, pp. 148-151, 154, 157-159, 223, 359, 360. ⇨ *apophantisch*; ***Nivellierung des ursprünglichen „als"***, nivelarea „ca"-ului originar, p. 158.

Analytik (des Daseins), existenziale, analitica existențială (a *Dasein*-ului), pp. 13-16, 45, 130, 131, 139, 140, 199, 200, 302, 303, 311-316, 333, 334, 435, 436. ⇨ *Fundamentalontologie*

> ***Ursprünglichkeit der existenzialen Analyse des Daseins***, caracterul originar al analizei *Dasein*-ului, pp. 233, 310-311.

Angewiesenheit, stare de dependență, dependență (fr.[V] *être-relié*, fr.[M] *assignation*, engl. *submission*), cf. p. 87.

> ***Dasein ist auf seine Welt angewiesen***, *Dasein*-ul este dependent de lumea sa, pp. 87, 137, 139, 297, 299, 348, 383, 412.

ANGST, angoasă (fr.[V] *angoisse*, fr.[M] *angoisse*, engl. *anxiety*) §§ 40, 68 b; pp. 182, 186, 187, 188, 191, 251, 254, 265, 266, 276, 277, 296, 308, 310, 343, 344. ⇨ *Befindlichkeit, Unheimlichkeit, Furcht*.

> ***~ als Grundbefindlichkeit***, angoasa ca situare afectivă fundamentală, pp. 182, 188, 189, 251; ***~ als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins***, angoasa ca o stare de deschidere privilegiată a *Da-*

sein-ului § 40; ~ ***und Furcht***, angoasă și frică, pp. 185, 186, 189, 251, 254, 266, 342, 344; ~ ***als erschließende Befindlichkeit***, angoasa ca situare afectivă care deschide, pp. 185-188; ~ ***vereinzelt das Dasein***, angoasa individualizează *Dasein*-ul, pp. 187-189, 191; ~ ***bringt zurück auf die Geworfenheit***, angoasa ne readuce la starea de aruncare, p. 343; ~ ***vor dem Tode***, angoasa în fața morții, pp. 251, 254; ~ ***und Entschlossenheit***, angoasa și starea de hotărîre, pp. 308, 344; ***Sein zum Tode ist wesenhaft Angst***, ființa întru moarte este în chip esențial angoasă, p. 266; ***Mut zur ~ vor dem Tode***, curajul de a înfrunta angoasa în fața morții, p. 254; ***Gewissenangst***, angoasa conștiinței, p. 296; ***Bereitschaft zur ~***, disponibilitatea de a înfrunta angoasa, p. 296; ***Zeitlichkeit der ~***, temporalitatea angoasei § 68 b; pp. 342-344.

animal rationale ⇨ *Vernunft*.

Anruf, interpelare (fr.V *interpellation*, fr.M *ad-vocation*, engl. *appeal*), cf. p. 269. ⇨ *Ruf, Aufruf*.

Anrufverstehen, înțelegerea interpelării § 58, p. 280 și urm.

Anschauung, intuiție (fr.V *intuition*, fr.M *intuition*, engl. *intuition*), pp. 31, 96, 112, 147, 171, 358, 363, 402, 434*.

An-sich, Ansich, „în sine"-le (fr.V *l'«en soi»*, fr.M *l'«en soi»*, engl. *„in-itself"*), pp. 9, 69, 71, 74-76, 80, 87, 88, 106, 116, 118, 169, 201, 202, 207, 209, 212, 354.

An-sich-sein, Ansichsein, ființă-în-sine (fr.V *être-en-soi*, fr.M *être-en-soi*, engl. *Being-in-itself*), pp. 69, 75, 76, 106, 116, 118, 201, 209*.

Ansprechen, desemnare (fr.V *dire, interrogation, aborder*, fr.M *advoquer*, engl. *addressing to*), cf. p. 25. ⇨ *Besprechen*.

Anthropologie, antropologie.

Abgrenzung gegen die ~, delimitarea de antropologie (a analiticii existențiale) § 10; pp. 16, 17, 24, 25, 45, 48, 49, 50, 131, 183, 194, 200, 301.

Anwesenheit, prezență (fr.V *présenteté*, fr.M *présence*, engl. *presence*), cf. p. 25 și urm. ⇨ *Sein (als Anwesenheit)*.

apophantisch, apofantic (fr.V *apophantique*, fr.M *apophantique*, engl. *apophantical*), pp. 33, 34, 155, 158, 223*. ⇨ *Als-Struktur (der Auslegung)*.

Apriori, apriori, pp. 41, 45, 50, 58, 65, 101, 110, 111, 131, 150, 206, 229, 362*.

a priori, pp. 4, 44, 53, 110, 115, 152, 330*.

Aufdringlichkeit, caracter iritant (fr.V *importunance*, fr.M *insistance*, engl. *obstrusiveness*), pp. 73, 74, 81, 354*. ⇨ *Auffälligkeit, Aufsässigkeit*.

Aufenthaltslosigkeit, pierdere a oricărui loc stabil (fr.V *bougeotte*, fr.M *agitation*, engl. *„never dwelling anywhere"*), pp. 173, 347*; ⇨ *Unverweilen*.

Auffallen, ieșire în evidență (fr.V *surprendre*, fr.M *s'imposer*, engl. *conspicuousness*), pp. 73, 104*.

Auffälligkeit, ieșire-în-evidență (fr.V *surprenance*, fr.M *imposition*, engl. *conspicuousness*), pp. 74, 80, 81, 354*. ⇨ *Aufdringlichkeit, Aufsässigkeit*.

Aufgehen (in der Welt), contopire (cu lumea) (fr.V *ne faire qu'un avec le monde*, fr.M *identification à...*, engl. *being absorbed in the world*), cf. p. 54; ⇨ *Besorgen, Sein bei*.

Aufhören, oprire, a se opri (fr.V *cesser*, fr.M *cesser*, engl. *stopping*), pp. 244, 245, 330*; ⇨ *Enden, Verenden*.

Aufruf, convocare (fr.V *appeler, convoquer, héler*, fr.M *con-vocation*, engl. *summoning*), cf. p. 269. ⇨ *Ruf, Anruf*.

Aufsässigkeit, recalcitranță (fr.V *récalcitrance*, fr.M *saturation*, engl. *obstinacy*), pp. 74, 186, 354*. ⇨ *Auffälligkeit, Aufdringlichkeit*.

Auf-sich-zukommen, venire-către-sine (fr.V *venir jusqu'à soi*, fr.M *advenue/advenir à soi*, engl. *coming-towards-oneself*), pp. 330, 336, 339*. ⇨ *Zukunft*, precum și n. trad. 325.

Auf-sich-zu, „către-sine", pp. 328, 330*; *Auf-sich-zukommenlassen*, fapt-de-a-face-să-vină-către-sine, pp. 330, 341*.

aufweisen, a pune în lumină, a evidenția (fr.V *montrer, mettre en lumière*, fr.M *mettre en lumière*, engl. *exhibit, point out, point to*), cf. p. 63.

aufzeigen, a pune în evidență (fr.V *faire apparaître*, fr.M *mettre en évidence*, engl. *exhibit, point out, point to*), cf. p. 72.

AUGENBLICK, clipă (fr.V *instant*, fr.M *instant*, engl. *moment, moment of vision*) § 68; pp. 328, 338, 344, 345, 347, 348-350, 385, 386, 391, 392, 397, 410, 426, 427. ⇨ *Zeitlichkeit (eigentliche), Situation, Jetzt*, n. trad. de la p. 328.

Ausdehnung, întindere (fr.V *étendue*, fr.M *extension*, engl. *extension*), pp. 89, 90*.

ausdrücklich, explicit (fr.V *franc, expressément*, fr.M *exprès*, engl. *explicit*), *passim*, cf. p. 2.

Ausgelegtheit, nivel de explicitare, treaptă de explicitare (fr.V *niveau d'explicitation*, fr.M *être-explicité*, engl. *interpreted in some manner*), cf. p. 15. ⇨ *Auslegung*.

Ausgesprochenheit, exprimare prin vorbire (fr.V *expression prononcée*, fr.M *être-ex-primé*, engl. *a way things have been expressed or spoken out*), cf. p. 167.

auslegen, a explicita (fr.V *expliciter*, fr.M *expliciter*, engl. *interpret, lay out*), *passim*, cf. p. 140.

AUSLEGUNG, explicitare (fr.V *explicitation*, fr.M *explicitation, interprétation*, engl. *interpretation*), *passim*, cf. p. 9. ⇨ *Als-Struktur (der Auslegung), Interpretation*.

~ ***als Ausbildung des Verstehens***, explicitarea în calitate de configurare a înțelegerii § 32; pp. 148-153; ***existenzial-ontologische*** ~, explicitarea existențial-ontologică §§ 7 C, 63; pp. 37-39, 67, 230-232; ~ ***ist der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription***, explicitarea este sensul metodologic al descrierii fenomenologice, p. 37; ~ ***gründet existenzial im Verstehen***, explicitarea se întemeiază existențial în înțelegere, pp. 148, 153.

Ausrichtung, orientare (fr.V *aiguillage*, fr.M *orientation*, engl. *directionality*) §§ 23, 70; pp. 105, 108-110, 299, 335, 368-369*. ⇨ *Ent-fernung*.

AUSSAGE, enunț (fr.V *énoncé*, fr.M *énoncé*, engl. *assertion*) §§ 7 B, 33, 44 a, b, 69 b; pp. 149, 153-163, 214, 218, 223-228.

~ ***als abkünftiger Modus der Auslegung***, enunțul ca mod derivat al explicitării § 33; pp. 153-160; ***die drei Bedeutungen der ~ : Aufzeigung, Prädikation und Mitteilung***, cele trei semnificații ale enunțului: punere în evidență, predicație și comunicare § 33; pp. 154-155; ~ ***ist mitteilend bestimmende Aufzeigung***, enunțul este punere în evidență care dă o determinare și care comunică § 33; p. 156; ~ ***als Ort der Wahrheit in der traditionellen Philosophie***, enunțul ca loc al adevărului în filozofia tradițională §§ 7 B, 44 a, b; pp. 33, 34, 154, 214, 226.

Aussehen, aspect (fr.V *aspect*, fr.M *aspect, aspect*, engl. *look*), pp. 61, 63, 69, 138, 172*.

Aussein auf..., Aus-sein auf..., fapt-de-a-fi-în-afara-ta-exercitîndu-te asupra (a ceva) (fr.V *être en quête de...*, fr.M *être-exposé, ouvert à...*, engl. *Being out for..., Being out to get...*), pp. 195, 210, 261, 262*. ⇨ n. trad. de la p. 195.

Außenwelt, lume exterioară (fr.V *monde extérieur*, fr.M *monde extérieur*, engl. *external world*), pp. 201-203, 205-207, 211, 273*. ⇨ *Skandal* (*der Philosophie*), *Realität*.

Glaube an der Realität der ~, credința în realitatea lumii exterioare, p. 205.

Außer-sich, „«afară»-din-sine" (fr.V *l'«hors-de-soi»*, fr.M *le «hors-de-soi»*, engl. *the „outside-of-itself"*), 329, 350, 365*. ⇨ *Ekstasen* (*der Zeitlichkeit*).

Außersichsein, fapt-de-a-fi-în-afara-sa (fr.V *être-hors-de-soi*, fr.M *être-hors-de-soi*, engl. *Being-outside-of-itself*), 429, 430*.

AUSSTAND, rest (fr.V *rester en attente*, fr.M *excédent*, engl. *outstanding*) § 48; pp. 234, 236, 241-244, 246, 250, 259. ⇨ *Bevorstand*, *Noch-nicht*.

Ausweichen, eschivă (fr.V *esquive*, fr.M *esquive*, engl. *evasion*), cf. p. 139. ⇨ *Abkehr*, *Flucht*.

~ vor dem Tode, eschiva în fața morții, pp. 253, 255, 257-260.

ausweisen, a legitima (fr.V *justifier*, fr.M *légitimer*, engl. *demonstrate*), cf. p. 217.

Ausweisung, legitimare (fr.V *justification*, fr.M *légitimation*, engl. *demonstration*), cf. p. 35.

B

BEDEUTSAMKEIT, semnificativitate (fr.V *significativité*, fr.M *significativité*, engl. *significance*) §§ 18, 31, 69 c; pp. 87, 88, 110, 123, 129, 143, 161, 186, 187, 297, 343, 414, 422. ⇨ *Weltlichkeit*, *Bewandtnis*, n. trad. de la p. 87.

~ konstituiert die Weltlichkeit der Welt, semnificativitatea constituie mundaneitatea lumii, pp. 88, 123, 192; **Vertrautheit mit der ~**, familiaritatea cu semnificativitatea, p. 87; **~ als Struktur der Weltlichkeit**, semnificativitatea ca structură a mundaneității, p. 334.

Bedeutung, semnificație, pp. 77, 78, 87, 150, 157, 161, 166, 349, 369. ⇨ *Verweisung*.

Bedeutungsganze, ansamblu de semnificații (fr.V *complexe entier de signification*, fr.M *le tout de signification*, engl. *totality-of-significations*), p. 161*.

Bedrohliche, ceea ce amenință, amenințătorul (fr.V *le menaçant*, fr.M *le menaçant*, engl. *something threatening*), cf. p. 137 și urm.

Bedrohung, amenințare (fr.V *menace*, fr.M *menace*, engl. *threatening*), cf. p. 185 și urm. ⇨ *Furcht*.

BEFINDLICHKEIT, situare afectivă (fr.V *disposibilité*, fr.M *affection*, engl. *state-of-mind*) §§ 29, 30, 40; pp. 134-139, 148, 162, 310, 328, 340, 365. ⇨ *Stimmung*.

~ als ontologischer Titel für die Stimmung, situarea afectivă ca termen ontologic pentru dispoziție, p. 134; **~ erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit**, situarea afectivă deschide *Dasein*-ul în starea sa de aruncare, p. 136; **Zeitlichkeit der ~**, temporalitatea situării afective § 68 b.

Befragte, acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea (fr.V *l'interrogé*, fr.M *l'interrogé*, engl. *what is interrogated*), cf. p. 6. ⇨ *Gefragte*, *Erfragte*.

Begaffen, fixare stăruitoare cu privirea (fr.V *contemplation*, fr.M *contemplation béate*, engl. *fixed staring*), p. 61 ⇨ *Betrachten*, *Hinsehen*

begegnen, a se întîlni, a fi întîlnit (fr.V *se rencontrer*, fr.M *faire encontre*, engl. *encounter*), cf. p. 55. ⇨ n. trad. de la p. 55.

Begegnisart, modul în care ceva poate fi întîlnit, cf. p. 31.

Begegnenlassen, fapt-de-a-face-să-fie-întîlnit (fr.V *ménager la rencontre de*, fr.M *laisser-faire-encontre de*, engl. *encounter, let be encountered*), pp. 86, 104, 111, 137, 170, 264, 326, 328, 346, 354-356, 366*.

behalten, a păstra în minte (fr.V *retenir*, fr.M *conserver*, engl. *retain*), cf. p. 339.

Behalten, păstrare-în-minte (fr.V *rétention*, fr.M *conserver*, engl. *retention*) §§ 68 a, 69; pp. 62, 339, 353-356, 359-361, 406, 407, 420, 421*. ⇨ *Vergessen*.

Benommenheit, acaparare (fr.V *accaparement*, fr.M *captation*, engl. *fascination*), cf. p. 344*; Despre această temă: pp. 61, 76, 113, 114, 129, 176, 344, 348, 349.

Beredete, lucrul despre care vorbim în discurs (fr.V *ce qu'on aborde en parlant*, fr.M *ce dont il est parlé*, engl. *what is talked about*), cf. p. 162. ⇨ *Geredete, Rede*.

Beruhigung, liniștire (fr.V *tranquillisation*, fr.M *rassurement*, engl. *tranquillity*), pp. 177, 178, 180, 195, 253, 254, 347, 348*. ⇨ *Versuchung, Entfremdung, Sichverfangen*.

- ***über den Tod***, liniștirea cu privire la moarte, pp. 253, 254*.

besorgen, a se preocupa de... (fr.V *se préoccuper*, fr.M *se préoccuper*, engl. *concern, provide, make provision*), *passim*, cf. p. 57.

BESORGEN, preocupare (fr.V *préoccupation*, fr.M *préoccupation*, engl. *concern*) §§ 15, 16, 26, 69 a, 79; pp. 57, 67, 69, 76, 85, 107, 108, 119, 124, 125, 141, 175, 193, 194, 239, 263, 333, 337, 353, 389, 390, 406, 409, 410. ⇨ *Sein-bei*.

- ***als ontologischer Terminus***, preocuparea ca termen ontologic, p. 57; - ***und Sorge***, preocupare și grijă, p. 57.

Besprechen, discutare (fr.V *débattre*, fr.M *discuter*, engl. *speaking about*), cf. p. 25. ⇨ *Ansprechen*.

Betrachten, contemplare (detașată) (fr.V *contempler*, fr.M *considérer*, engl. *Observation*), pp. 69, 172, 275, 353 ⇨ *Begaffen, Hinsehen*

Bevorstand, iminență (fr.V *imminence*, fr.M *précédence*, engl. *impendence*), pp. 250, 251*. ⇨ *Ausstand*, n. trad. de la p. 250.

BEWANDTNIS, menire funcțională (fr.V *conjointure*, fr.M *tournure*, engl. *involvement*) §§ 18, 69 a; pp. 84-87, 144, 148, 300, 343, 353-355, 412. ⇨ *Bedeutsamkeit, Zeug*, n. trad. de la p. 84.

Bewandtnisganzheit, totalitate a menirilor funcționale (fr.V *entièreté de conjointure*, fr.M *totalité de tournure*, engl. *totality of involvements*) § 18; pp. 84, 85, 87, 110, 144, 151, 186, 187, 297.

Bewendenlassen, fapt-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze (potrivit menirii sale) (fr.V *conjoindre*, fr.M *laisser-retourner*, engl. *letting something be involved*), pp. 84-87, 110, 353-356*.

- ***Zeitlichkeit des*** -, temporalitatea faptului-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze § 69 a, b; pp. 353, 354, 355, 412.

D

da, „prezent", „aici", „prezent-aici" (fr.V *là*, fr.M *là*, engl. *there, that, as, here*), cf. pp. 185, 238.

DA, loc-de-deschidere (fr.V *le là*, fr.M *le Là*, engl. *the „there"*) §§ 28, 29, 31; pp. 132-135, 137, 139, 143, 145-147, 170, 220, 221, 270, 350, 351, 366.

- ***Dasein ist sein*** -, *Dasein*-ul își este propriul loc-de-deschidere, pp. 132, 133, 135, 139, 143, 144, 170, 175, 220, 270, 335, 350, 365.

dagewesen, da-gewesen, care-a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere (fr.V *l'être-été*, fr.M *ayant-été-Là*, engl. *has-been-there*), cf. p. 381.

DA-SEIN, fapt-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere (fr.V *le là-être*, fr.M *l'être-là*, engl. *Being-there)*, pp. 55, 132-134, 142, 143, 160, 189, 347, 350, 351, 365*. ⇨ n. trad de la p. 55.

DASEIN (termen păstrat în original; în traducerile franceze și în cea engleză este păstrat de asemenea termenul german), cf. p. 7. ⇨ *Seinsverfassung des Daseins, Analytik des Daseins, Existenz, Mitdasein, Möglichkeit (Dasein als Möglichsein)*, n. trad. de la p. 348.

- ***~ existiert***, *Dasein*-ul există § 9; pp. 12, 13, 42, 43, 117, 126, 133, 143, 144, 179, 262, 263, 276, 277, 280, 284, 285, 311, 316, 327-329, 337, 394; ***~ hat sein Sein zu sein***, *Dasein*-ul are de a fi ființa sa, pp. 12, 41, 42, 134, 135, 276, 284, 285, 300; ***~ verhält sich zu seinem Sein (es geht ihm um sein Sein)***, *Dasein*-ul se raportează la ființa sa (are ca miză ființa sa), pp. 12, 14, 15, 41, 42, 44, 52, 53, 133, 179, 191-193, 228, 231, 236, 240, 250, 252, 263, 277, 284, 287, 325; ***~ ist seine Möglichkeit***, *Dasein*-ul este posibilitatea sa, pp. 42, 43; ***~ ist ontologisch das Fernste***, *Dasein*-ul este, ontologic vorbind, ceea-ce-ne-este-cel-mai-departe, pp. 15, 16, 43, 311; ***ontisch-ontologischer Vorrang des ~***, preeminența ontic-ontologică a *Dasein*-ului, pp. 13, 16.

Daß, „faptul că [*Dasein*-ul] este" (fr.V *le «que»*, fr.M *le «que»*, engl. *the „that-it-is"*), pp. 135, 136, 276, 284, 340, 343*.

Daß-sein, faptul-că-ceva-este (fr.V *le fait d'être*, fr.M *l'«être-que»*, *le «que»*, engl. *the fact that something is*), pp. 5, 7, 14*.

Datierbarkeit, databilitate (fr.V *databilité*, fr.M *databilité*, engl. *datability*) §§ 79-81; pp. 407, 408, 410, 411, 417, 418, 422, 423.

Datierung, datare (fr.V *datation*, fr.M *datation*, engl. *dating*), cf. p. 407.

DAZU, „la-aceasta-anume" (fr.V *destination*, fr.M *destination*, engl. *the „towards-this"*), pp. 74, 84, 86, 87, 360, 364*. ⇨ *Umzu, Wozu*, n. trad de la p. 360.

Destruktion (der Geschichte der Ontologie), destrucție (a istoriei ontologiei) (fr.V *désobstruction*, fr.M *destruction*, engl. *destruction*) § 6; pp. 19-23, 25, 26, 39, 219, 220, 392. ⇨ n. trad. de la p. 22.

- ***~ am Leitfaden der Seinsfrage***, destrucția (istoriei ontologiei), pe firul călăuzitor al întrebării privitoare la ființă, p. 22; ***~ am Leitfaden der Problematik der Temporalität***, destrucția pe firul călăuzitor al problematicii temporalității [ființei], pp. 23, 25, 39; ***~ hat positive Absicht***, destrucția are intenție pozitivă, p. 23.

Dienlichkeit, capacitate de a sluji (fr.V *ustensilité*, fr.M *utilité*, engl. *serviceability*), pp. 68, 78, 82-84, 144*. ⇨ *Abträglichkeit, Verwendbarkeit*.

Ding, lucru (fr.V *chose*, fr.M *chose*, engl. *Thing*), pp. 67, 68, 74, 81, 83, 99, 100, 130, 369.

Dinglichkeit, reitate (fr.V *choséité*, fr.M *choséité*, engl. *Thinghood*), pp. 46, 63, 68, 81, 82, 99, 114*.

Drang, pornire-impetuoasă (fr.V *appétit*, fr.M *impulsion*, engl. *urge*), pp. 182, 194-196. ⇨ *Hang*.

durchschnittlich, mediu, de la nivel mediu (fr.V *moyen*, fr.M *moyen, médiocre*, engl. *average*), cf. p. 44.

DURCHSCHNITTLICHKEIT, caracter mediu (fr.V *être-dans-la-moyenne*, fr.M *médiocrité*, engl. *averageness*), pp. 43, 44, 127, 128, 129, 168*. ⇨ *Alltäglichkeit*, n. trad. de la p. 43.

Durchsichtigkeit, transparență (de sine) (fr.V *transparence*, fr.M *translucidité*, engl. *transparency*), pp. 127, 146,299. ⇨ *Nachsicht, Rücksicht, Umsicht.*

~ die Sicht, die sich primär und in ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die Durchsichtigkeit, privirea care se raportează în chip primordial și în ansamblu la existență o numim *transparență*, p. 146.

E

Eigentlichkeit, autenticitate (fr.V *proprieté*, fr.M *authenticité*, engl. *authenticity*), pp. 42, 43, 53, 122, 130, 144, 163, 179, 187, 188, 191, 193, 221, 234, 250, 251, 260, 263, 264, 268, 269, 277, 279, 280, 286, 287, 295, 296, 298, 302, 304, 306, 322, 323, 325, 326, 328, 336, 338, 339, 343, 344, 348, 383-386, 391. ⇨ *Uneigentlichkeit.*

Einebnung (der Seinsmöglichkeiten), nivelare (a posibilităților de ființă) (fr.V *égalisation*, fr.M *nivellement*, engl. *the „levelling down"*), pp. 127, 128*. ⇨ *Durchschnittlichkeit.*

Einfühlung, empatie (fr.V *intropathie*, fr.M termenul este păstrat în original, engl. *empathy*), pp. 124, 125*.

Einräumen, rînduire-a-unui-spațiu (fr.V *installation*, fr.M *aménagement*, engl. *„making room"*) § 24; pp. 111, 367-369. ⇨ *Raum-geben.*

Ekstasen (*der Zeitlichkeit*), ecstaze (ale temporalității) (fr.V *ekstases*, fr.M *ekstases*, engl. *ecstasis*) §§ 65, 68, 69 c, 79; pp. 329, 331, 337-341, 343, 345-349, 365, 366, 369, 391, 408-410, 426, 427. ⇨ *Zeitlichkeit, Außer-sich, Entrückung.*

Ende (des Daseins), sfîrșit (al *Dasein*-ului) (fr.V *fin*, fr.M *terme, fin*, engl. *end*) § 48; pp. 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244-261, 264, 329, 373, 424-426. ⇨ *Tod (als Ende des Daseins), Geburt (als das andere Ende des Daseins), Zu-Ende-sein.*

Dasein ist schon immer sein ~, *Dasein*-ul este din capul locului sfîrșitul său, p. 245.

Enden, fapt-de-a-sfîrși, sfîrșire (fr.V *le moment final, l'heure finale, prendre fin*, fr.M *finir*, engl. *ending*), pp. 240-242, 244-247. ⇨ *Aufhören, Verenden.*

Endlichkeit, finitudine (fr.V *finitude*, fr.M *finitude*, engl. *finitude*) §§ 65, 74; pp. 330, 331, 384-386, 424, 425*.

Dasein hat endliche Möglichkeiten, *Dasein*-ul are posibilități finite, p. 264; ***Dasein existiert endlich***, p. 329; ***~ der ursprünglichen (eigentlichen) Zeitlichkeit***, finitudinea temporalității originare (autentice), pp. 330, 331, 348, 385, 413, 425.

entdecken, 1) a descoperi (în sensul obișnuit); 2) a des-coperi (ca termen tehnic) (fr.V *dévoiler*, fr.M *découvrir*, engl. *discover, uncover*), *passim*, cf. p. 14. ⇨ n. trad. de la p. 6.

entdeckend-sein, a fi des-coperitor (fr.V *être-dévoilant*, fr.M *être-découvrant*, engl. *Being-uncovering*) § 44 a, b; pp. 87, 88, 110, 129, 218-223, 227, 228, 333, 356, 363-366.

Entdecktheit, stare de des-coperire (fr.V *être-dévoilé*, fr.M *être-découvert*, engl. *discoveredness*) § 44 a, b; cf. p. 85. ⇨ n. trad. de la pp. 6, 85.

~ des innerweltlichen Seienden gründet in der Erschlossenheit der Welt, starea de des-coperire a ființării intramundane își are temeiul în starea de deschidere a lumii, pp. 220, 297, 420; ***Wahrheit als ~***, adevărul ca stare de des-coperire § 44; ***die ~ des Seienden und die Erschlossenheit des Daseins***, starea de des-coperire a ființării și starea de deschidere a *Dasein*-ului, pp. 221, 222, 223, 225, 256.

Entdeckung, 1) descoperire (în sensul obișnuit), cf. p. 3; 2) des-co-

perire (ca termen tehnic) (fr.V *dévoiler*, fr.M *découverte*, engl. *discovery*), cf. pp. 6, 20, 112. ⇨ *Verdeckung*, n. trad. de la p. 6.

~ ***des Seienden***, des-coperirea fiinţării, pp. 6, 230; ~ ***der Tradition***, des-coperirea tradiţiei, p. 20; ***die vorgängige ~ der Gegenden***, des-coperirea prealabilă a regiunilor (de ustensile), p. 104; ~ ***der Welt***, des-coperirea lumii, p. 138; ~ ***des Seins des Seinden***, des-coperirea fiinţei fiinţării, p. 212; ***Wahrheit als ~***, pp. 220, 226.

ENT-FERNUNG, ENTFERNUNG, dez-depărtare (fr.V *dé-loignement*, fr.M *é-loignement*, engl. *de-severance*) § 23; pp. 105-110, 299, 335, 368, 369*. ⇨ *Ausrichtung*, *Näherung*, n. trad. de la p. 105.

~ ***als eine Seinsart des Daseins, als Existenzial***, dez-depărtarea ca fel de a fi al *Dasein*-ului, ca existenţial, p. 105; ***Entfernen besagt Verschwindenmachen der Ferne***, a dez-depărta înseamnă a face să dispară depărtarea, p. 105; ***Dasein ist wesenhaft räumlich in der Weise der ~***, *Dasein*-ul, prin esenţa lui, este spaţial în modul dez-depărtării, p. 107.

Entferntheit, depărtare (fr.V *être-éloigné*, fr.M *éloignement*, engl. *remoteness*), cf. 105. ⇨ *Ferne*.

~ ***und Abstand***, depărtare şi distanţă, pp. 105-108.

Entfremdung, înstrăinare (fr.V *aliénation*, fr.M *extranéation*, engl. *alienate*) § 38; pp. 178, 180, 254, 347*. ⇨ *Versuchung*, *Sichverfangen*.

Entgegenwärtigung, de-prezentificare (fr.V *décoller du présent*, fr.M *dé-présentation*, engl. *deprive of its character as present*), pp. 391, 397*. ⇨ *Gegenwärtigung*.

enthüllen, a dezvălui (fr.V *révéler*, fr.M *dévoiler*, engl. *reveal*, *unveil*), *passim*, cf. p. 167.

Enthüllung, dezvăluire (fr.V *dévoilement*, fr.M *dévoilement*, engl. *revealing*), cf. pp. 150, 281.

Entrückung, răpire (fr.V *envol*, fr.M *échappée*, engl. *rapture*), pp. 338, 339, 348, 350, 365, 396*.

ENTSCHLOSSENHEIT, stare de hotărîre (fr.V *résolution*, fr.M *résolution*, engl. *resoluteness*) §§ 60, 62; pp. 270, 297-299, 301, 302, 304-307, 322, 325, 326, 328-330, 338, 339, 383-386. ⇨ *Unentschlossenheit*.

~ ***ist ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins***, starea de hotărîre este un mod privilegiat al stării de deschidere a *Dasein*-ului, p. 297; ~ ***ist die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit des Daseins***, starea de hotărîre este adevărul cel mai originar al *Dasein*-ului, tocmai pentru că este cel autentic, p. 297, cf. şi p. 299; ~ ***als eigentliches Selbstsein***, starea de hotărîre ca fapt-de-a-fi-sine autentic, p. 298; ~ ***holt das Dasein auf sein eigenstes Selbstseinkönnen zurück***, starea de hotărîre readuce *Dasein*-ul către putinţa sa cea mai proprie de a fi sine, p. 307; ***vorlaufende ~*** stare de hotărîre anticipatoare §§ 61-63; pp. 301-307, 309, 310, 316, 322, 325, 326, 329, 330, 338, 345, 384-386. ⇨ n. trad. de la p. 302.

Entschluß, hotărîre (fr.V *décision*, fr.M *décision*, engl. *resolution*), cf. p. 298.

Entweltlichung, dez-mundaneizare (fr.V *immondation*, fr.M *démondanisation*, engl. *depriving the world of its worldhood*), pp. 65, 75, 112, 113*. ⇨ n. trad. de la p. 112.

ENTWURF, proiect (fr.V *projection*, fr.M *projet*, engl. *projection*) §§ 31, 41, 60, 68 a; pp. 145-148, 151, 174, 181, 221-223, 262, 263, 277, 284, 285, 315, 324, 325, 327, 336, 338, 385, 406. ⇨ *Verstehen*.

geworfener ~, proiect aruncat § 31; pp. 144, 145, 148, 181, 223, 276, 285, 406; ~ ***und Vorlaufen***, proiect şi pre-mergere, pp. 262, 263, 383; ***nichtiger ~***, proiect nimicnic, p. 285.

Entwurzelung, dezrădăcinare (fr.V *éracination*, fr.M *déracinement*, engl.

uprooting), p. 170*. Despre această temă: p. 222.

Erfassung, sesizare (fr.V *manière de saisir*, fr.M *saisie*, engl. *to grasp*), cf. p. 35.

Erfragte, ceea-ce-se-obține-prin-întrebare (fr.V *le point en question*, fr.M *le demandé*, engl. *that which is to be found out by the asking*), pp. 5, 6*. ⇨ *Befragte*, *Gefragte*.

Erkennen, cunoaștere, *passim*, cf. p. 4.
theoretisches ~ cunoaștere teoretică, pp. 61, 62, 65, 138, 153, 202, 217, 218, 219, 324, 356-358, 363, 364; ***im ~ gewinnt das Dasein einen neuen Seinsstand***, prin cunoaștere, *Dasein*-ul obține un nou statut de ființă, p. 62; ~ ***als eine Seinsart des In-der-Welt-seins***, cunoașterea ca un fel de a fi al faptului-de-a-fi-în-lume § 13; pp. 61, 62; ~ ***als Defizienz des Zu-tun-habens mit der Welt***, cunoașterea ca deficiență a faptului-de-a-avea-de-a-face cu lumea, p. 61.

Erkenntnistheorie (traditionelle), teorie a cunoașterii, epistemologie (tradițională), pp. 58, 59, 60, 61, 155, 156, 206-208.

Erlebnis, trăire (fr.V *le vécu*, fr.M *le vécu*, engl. *Experience*), pp. 119, 136, 291, 355, 373, 374, 388, 390.

Erscheinen, fapt-de-a-apărea (fr.V *ap-paraître*, fr.M *apparaître*, engl. *appearing*), pp. 29, 30, 35*.

Erscheinende, ceea-ce-apare (fr.V *l'ap-paraissant*, fr.M *l'apparaissant*, engl. *what appears*), p. 29*.

Erscheinung, apariție (fr.V *apparition*, fr.M *apparition*, engl. *appearance*, *apparition*) § 7, cf. p. 29. ⇨ *Schein*.

erschließen, a deschide (făcînd accesibil) (fr.V *découvrir*, fr.M *ouvrir*, engl. *disclose*), cf. p. 10. ⇨ n. trad. de la p. 75.

Erschließung, deschidere (fr.V *détection*, fr.M *mise à découvert*, engl. *disclosing*), cf. pp. 7, 9.

ERSCHLOSSENHEIT, stare de deschidere (fr.V *ouvertude*, fr.M *ouverture*, engl. *disclosedness*) §§ 28, 29, 31, 34, 40, 44, 68; pp. 75, 86, 87, 123, 124, 132-137, 139, 143, 145-148, 161, 162, 167, 170, 182, 188, 190, 191, 203, 220, 221-223, 226-228, 230, 231, 269, 270, 295-297, 325, 350, 351, 365, 366. ⇨ *Entdecktheit*, n. trad. de la p. 85.

Erstrecktheit, extensiune (fr.V *extension*, fr.M *être-é-tendu*, engl. *stretched along*), pp. 390, 391, 409, 410, 423*.

Erstreckung, extensie (fr.V *extension*, fr.M *ex-tension*, engl. *stretching-along*) §§ 72, 75, 79; pp. 371, 374, 375, 390, 391, 409, 410, 423, 424.

Erwarten, așteptare (fr.V *attente*, fr.M *attente*, engl. *expecting*), pp. 261, 262, 275, 337, 341, 342, 353*. ⇨ *Gewärtigen*.

Es gibt, „există" (fr.V *«il y a»*, fr.M *«il y a»*, engl. *«there is»*), pp. 7, 72, 212, 214, 226-228, 230, 316.

Ewigkeit, eternitate, pp. 18, 19, 227, 229, 338 n., 423, 427 n.

EXISTENZ, existență (fr.V *existence*, fr.M *existence*, engl. *existence*) §§ 9, 12, 18, 28, 40, 41, 44 b, c, 50, 53, 60, 62, 63, 65-69, 74, 75, 83. ⇨ n. trad. de la p. 42.
~ ***als „Wesen" des Daseins***, existența ca „esență" a *Dasein*-ului, pp. 42, 231, 318, 323; ~ ***und existentia***, existență și *existentia*, p. 42; ***Vorrang der «existentia» vor der essentia***, preeminența lui „*existentia*" asupra lui *essentia*, p. 43; ~ ***als Seinsverhältnis***, existența ca relație cu ființa, pp. 12, 13, 44, 52, 53, 123, 133, 179, 193, 212, 231, 284, 306, 313, 315, 316, 325, 327, 329, 330, 339; ~ ***als Seinsweise***, existența ca mod de a fi, pp. 42, 43, 143, 175, 176, 181, 193, 267, 277, 295, 309-313, 323, 328, 329, 332.

existenzial, existențial (fr.V *existential*, fr.M *existential*, engl. *existential*), cf. p. 12.

existenzial - existenziell, existențial – existențiel, pp. 12, 13, 14, 184, 185, 237, 295, 302, 303, 310, 312, 313, 316.

existenziale Analytik ⇨ *Analytik (des Daseins), existenziale*.

EXISTENZIALIEN, existențiali (fr.V *existentiaux*, fr.M *existentiaux*, engl. *existentialia*), pp. 44, 45, 54, 57, 64, 87, 88, 106, 110, 111, 118-121, 123, 125, 129, 130, 134, 137, 139, 142-144, 152, 160-163, 196, 199, 200, 226, 304, 332. ⇨ n. trad. p. 44.

Existenzialität, existențialitate (fr.V *existentialité*, fr.M *existentialité*, engl. *existentiality*), pp. 12-15, 44, 132, 133, 143, 145, 162, 175, 179, 181, 182, 191-193, 199, 200, 220-223, 226-228, 234, 280, 283, 302-304, 311, 323, 325-330, 338, 339, 350, 351, 365, 366, 368, 369, 390, 391, 435, 436.

existenziell, existențiel (fr.V *existentiell*, fr.M *existentiell*, engl. *existentiell*) ⇨ *existenzial*.

F

faktisch, factic, în chip factic, la nivel factic (fr.V *factif*, fr.M *factice*, engl. *factical*), cf. p. 17.

Dasein existiert faktisch, *Dasein*-ul există factic, pp. 179, 181, 281, 299, 328, 364, 374, 381, 383, 388.

FAKTIZITÄT, facticitate (fr.V *factivité*, fr.M *facticité*, engl. *facticity*) §§ 38-41; pp. 56, 145, 179, 181, 191, 192, 221, 222, 231, 249, 250, 276, 284, 285, 328, 348, 364, 374. ⇨ *Tatsächlichkeit, Geworfenheit*.

~ als Seinscharakter des Daseins, facticitatea ca o caracteristică a ființei *Dasein*-ului, p. 135; ***zur ~ des Daseins gehört Verschlossenheit und Verdecktheit***, facticității *Dasein*-ului îi aparțin închiderea și acoperirea, p. 222; ***~ der Überantwortung***, facticitatea remiterii, p. 135.

Ferne, depărtare, departele (fr.V *le lointain*, fr.M *le lointain*, engl. *farness*), cf. p. 105. ⇨ *Entferntheit*.

Ferne - Nähe, depărtare - apropiere, pp. 15, 16, 105, 107, 271, 311, 312.

Flucht, fugă (fr.V *fuite*, fr.M *fuite*, engl. *fleeing*), cf. p. 184. ⇨ *Abkehr, Ausweichen*.

~ des Daseins vor ihm selbst, fuga *Dasein*-ului din fața lui însuși, pp. 184-186, 189, 251, 252, 254, 260, 276, 424; ***~ vor der Unheimlichkeit***, fuga din fața stranietății, pp. 192, 276; ***~ vor dem Gewissen***, fugă din fața conștiinței, p. 278; ***~ vor dem Tode***, fugă de moarte, pp. 390, 424, 425.

FRAGE NACH DEM SEIN, întrebare privitoare la ființă §§ 1-5, 8, 44, 45, 83; cf. p. 1 și urm.

die formale Struktur der ~, structura formală a întrebării privitoare la ființă § 2; p. 5 și urm. ***Versäumnis der ~***, omiterea întrebării privitoare la ființă §§ 6; pp. 2, 22, 24, 25, 93, 94, 95; ***Vergessenheit der ~***, uitarea întrebării privitoare la ființă, pp. 1, 2, 21, 22, 24; ***Geschichtlichkeit der Frage nach dem Sein***, istoricitatea întrebării privitoare la ființă, pp. 20, 21, 22, 39. ***~ als Fundamentalfrage***, întrebarea privitoare la ființă ca întrebare fundamentală, pp. 5, 8-9, 11, 13, 16-22, 26, 27, 93, 160, 436, 437.

Freigabe, eliberare (fr.V *délivrance*, fr.M *libération*, engl. *freeing*), cf. p. 85.

FREIHEIT, libertate §§ 40, 41, 53, 58; pp. 122, 144, 188, 191-193, 262, 264, 266, 285, 287, 288, 302, 303, 312, 313, 344, 366, 384, 385, 391.

Angst und ~, angoasă și libertate, p. 188; ***~ zum Tode***, libertatea întru moarte, p. 266; ***endliche ~ des Daseins***, libertatea finită a *Dasein*-ului, p. 384. ***Dasein ist frei für seine eigensten Möglichkeiten***, *Dasein*-ul este liber pentru posibilitățile sale cele mai proprii, p. 264; ***Sichfreihalten***, fapt-de-a-te-menține-liber, p. 308.

Freisein, fapt-de-a-fi-liber (fr.V *être libre*, fr.M *être-libre*, engl. *Being-free*), pp. 144, 188, 191, 193, 199, 285, 288, 312, 384*.

das ~ für das eigenste Seinkönnen, fapt-de-a-fi-liber pentru putința-de-a-fi cea

mai proprie, pp. 144, 191; *das ~ für den Tod*, fapt-de-a-fi-liber pentru moarte, pp. 264, 384; *das ~ für das eigenste Schuldigsein*, fapt-de-a-fi-liber pentru faptul-de-a-fi-vinovat cel mai propriu, p. 288; *~ für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit*, fapt-de-a-fi-liber pentru posibilitatea autenticității și a neautenticității, pp. 188, 191, 232, 344.

FUNDAMENTALONTOLOGIE, ontologie fundamentală §§ 4, 5, 7 C, 9, 10; pp. 7, 11-15, 37-39, 183, 200, 230, 231, 233, 301, 313-316, 333, 366, 403, 437. ⇨ *Analytik (des Daseins)*.

Furcht, frică (fr.V *peur*, fr.M *peur*, engl. *fear*) §§ 30, 68 b; pp. 185, 186, 189, 254, 341, 342. ⇨ *Gedrücktheit*, *Angst*.

Abwandlungen der ~: Erschrecken, Grauen, Entsetzen, modificările fricii: spaimă, groază, oroare, p. 142.

Fürsorge, grijă-pentru-celălalt (fr.V *souci mutuel*, fr.M *sollicitude*, engl. *solicitude*) § 26; pp. 121, 122, 263, 264, 297, 298.

G

Ganze, totalitate, întreg, ansamblu (fr.V *le tout*, fr.M *le tout*, engl. *whole*), cf. p. 11.

Ganzheit, 1) totalitate (în sens obișnuit — cf. p. 87), 2) integralitate (cînd termenul se referă la întregul structurilor *Dasein*-ului — cf. p. 180) (fr.V *entièreté*, fr.M *totalité*, engl. *totality*).

GANZSEIN, fapt-de-a-fi-întreg (fr.V *être-entier*, fr.M *être-tout*, engl. *Being-a-whole*) § 46; pp. 234, 235, 236, 240, 242, 249, 252, 259, 267, 301, 304, 317, 325, 331, 372, 373*.

Ganzseinkönnen, putință-de-a-fi-întreg (fr.V *pouvoir-être-entier*, fr.M *pouvoir-être-tout*, engl. *potentiality-for-Being-a-whole*) §§ 62, 65; cf. p. 301.

Geburt, naștere, cf. p. 233.

~ als das andere „Ende", nașterea ca celălalt „sfîrșit", p. 373; *~ und Tod*, naștere și moarte, pp. 233, 373, 374, 387, 390, 391*.

Gedrücktheit, apăsare sufletească (fr.V *état pénible*, fr.M *être-oppressé*, engl. *depression*), p. 342*. ⇨ *Furcht*.

Gefragte, ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare (fr.V *le questionné*, fr.M *le questionné*, engl. *that which is asked about*), cf. p. 6. ⇨ *Befragte*, *Erfragte*.

GEGEND, regiune (de ustensile) (fr.V *coin*, fr.M *contrée*, engl. *region*) §§ 22-24, 70; pp. 103, 104, 186, 368, 369. ⇨ *Platz*, n. trad. de la pp. 103, 104.

Gegenstand, obiect (fr.V *objet*, fr.M *objet*, engl. *object*), cf. p. 9. ⇨ *Objekt*.

Gegen-wart, ieșire-în-întîmpinare-în-prezent (fr.V *pré-sent*, fr.M *être présent à...*, engl. *Present*), pp. 26, 338*.

GEGENWART, prezent (fr.V *présent*, fr.M *présent*, engl. *Present*) §§ 65, 69; pp. 326, 328, 329, 337, 338, 344, 346, 365, 366, 408.

Entspringen der ~, evadarea prezentului, p. 347 și urm. ⇨ n. trad. de la p. 347.

GEGENWÄRTIGEN, prezentizare (fr.V *apprésentation*, fr.M *présentifier*, engl. *making present*) §§ 68 c, 69 a, b; pp. 26, 326, 328, 337-339, 342, 349, 350, 353-355, 359, 360, 363, 369, 406, 409. ⇨ n. trad. de la p. 326.

Gegenwärtigung, prezentificare (fr.V *mise en présence*, fr.M *présentification*, engl. *making present*), pp. 359, 360, 363, 369, 391, 418, 421*.

Geist, spirit, pp. 46, 48, 49, 56, 89, 117, 368, 435, 436.

Gelichtetheit, stare de luminare (fr.V *être-éclairé*, fr.M *être-éclairci*, engl. *„clearedness"*), pp. 147, 350, 351, 408*. ⇨ *Erschlossenheit*, *Lichtung*.

Geltung, valabilitate (fr.V *valeur*, fr.M *validité*, engl. *validity*), pp. 7, 80, 99, 155, 156. ⇨ *Wert*.

GEREDE, flecăreală (fr.V *le on-dit*, fr.M *bavardage*, engl. *idle talk*) §§ 35, 37, 38, 51, 52; pp. 167-170, 173-175, 177, 180, 222, 252, 253, 255, 271, 277, 296, 346. ⇨ *Neugier, Zweideutigkeit.*

~ *ist ein positives Phänomen*, flecăreala este un fenomen pozitiv, p. 167; **~ *ist ein Verschließen***, flecăreala este o închidere, p. 169; ***das ~ ist die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses***, flecăreala este felul de a fi al înțelegerii ca înțelegere dezrădăcinată a *Dasein*-ului, p. 170; **~ *und Neugier***, flecăreală și curiozitate, p. 173.

Geredete, ceea ce este spus ca atare în discurs (fr.V *le parlé en tant que tel*, fr.M *le parlé comme tel*, engl. *what is said-in-the-talk*), cf. p. 162. ⇨ *Beredete, Rede.*

GESCHEHEN (DES DASEINS), survenire (a *Dasein*-ului) (fr.V *aventure*, fr.M *le provenir*, engl. *historizing*) §§ 72, 74, 75; pp. 20, 375, 379, 382, 384, 385, 386-388, 390. ⇨ *Geschichtlichkeit*, n. trad de la p. 375

Geschichte, istorie §§ 72-77; pp. 9, 10, 19, 20, 372, 375-379, 382, 386, 388, 389, 391-393, 395, 399, 400, 401, 404, 426, 428, 436. ⇨ *Geschichtlichkeit, Historie, Historizität, Welt-Geschichte.*

Bedeutungen des Ausdrucks „Geschichte", semnificațiile termenului „istorie", p. 378 și urm.

GESCHICHTLICHKEIT, istoricitate (fr.V *historialité*, fr.M *historialité*, engl. *historicality*) §§ 72-77; pp. 19-21, 332, 375, 376, 381, 382, 385-388, 390-393, 395-397 ⇨ *Erstreckung, Geschehen, Zeitlichkeit.*

uneigentliche ~, istoricitate neautentică, pp. 376, 387-391; ***Dasein ist geschichtlich***, *Dasein*-ul este istoric, pp. 197, 235, 332, 376, 379, 381, 382, 386, 392, 393; ***Dasein ist das primär Geschichtliche***, *Dasein*-ul este elementul istoric primordial, p. 381.

GESCHICK, destin comunitar (fr.V *destin commun*, fr.M *co-destin*, engl. *destiny*) §§ 74; pp. 384-386, 394, 396. ⇨ *Schicksal.*

Gespanntheit (der Zeit), întindere (a timpului) (fr.V *répartition / constitution en phases*, fr.M *être-étendu*, engl. *spannedness*), pp. 409, 416, 423, 424*.

Gestimmtheit, tonalitate afectivă (fr.V *l'être d'humeur*, fr.M *l'être-intoné*, engl. *having a mood*), pp. 134, 137, 138, 148, 340*. ⇨ *Stimmung, Ungestimmtheit.*

GEWÄRTIGEN, expectativă (fr.V *attendance*, fr.M *s'attendre*, engl. *awaiting*) § 68; pp. 337, 341, 342, 347, 353-356, 359, 360, 406, 407, 409. ⇨ *Erwarten.*

GEWESENHEIT, trecut esențial (fr.V *être-été*, fr.M *être-été*, engl. *having been*) §§ 65, 68, 75; pp. 326-329, 338-343, 346, 350, 365, 380, 381, 385, 386, 391, 427. ⇨ *Vergangenheit*, n. trad. de la p. 326.

~ *entspringt der Zukunft*, trecutul esențial provine din viitor, p. 326.

GEWISSEN, conștiință (fr.V *conscience morale*, fr.M *conscience*, engl. *conscience*) §§ 54-60, 62; pp. 268, 269, 271, 273, 275-277, 279, 280, 286-288, 294-296, 300, 307, 310. ⇨ *Ruf (des Gewissens)*, n. trad. de la p. 268.

Stimme des ~, vocea conștiinței, pp. 268, 271, 275, 277, 278, 280, 290-292, 294, 300.

GEWISSEN-HABEN-WOLLEN, voință-de-a-avea-conștiință (fr.V *parti-d'y-voir-clair-en-conscience*, fr.M *vouloir-avoir-conscience*, engl. *wanting to have a conscience*) §§ 58, 60, 62; pp. 234, 269, 270, 288, 289, 292, 295, 296, 300, 305, 307, 309, 310*. ⇨ *Anrufverstehen.*

Gewißheit, certitudine ⇨ *Wahrheit (als Gewißheit)*.

– gründet in der Wahrheit, certitudinea își are temeiul în adevăr, p. 256; *– des Todes*, certitudinea morții, pp. 255-258, 264, 265; *– der Entschlossenheit als eigentliche Wahrheit des Daseins*, certitudinea stării de hotărîre ca adevăr autentic al *Dasein*-ului, pp. 302, 307-308.

GEWORFENHEIT, stare de aruncare (fr.V *être-jeté*, fr.M *être-jeté*, engl. *thrownness*) §§ 29, 31, 38, 58, 68 b; pp. 135, 144, 145, 179, 181, 221, 228, 251, 276, 284, 285, 297, 306, 325, 326, 328, 340, 348, 374, 383. ⇨ *Faktizität*.

Glaube, credință, pp. 10, 180, 227. ⇨ *Außenwelt*.

Gott, Dumnezeu, pp. 10, 24, 28, 49, 92, 93, 95, 190, 199, 275, 427*.

Grammatik, gramatică, pp. 39, 119, 120, 165.

GRUND, temei (fr.V *fond*, fr.M *fond*, engl. *ground*), pp. 152, 283-285, 287, 306, 308, 325, 348, 356, 436. ⇨ *nichtig (nichtiger Grund)*.

H

Hang, înclinație-irepresibilă (fr.V *penchant*, fr.M *penchant*, engl. *addiction*), pp. 182, 194-196*. ⇨ *Drang*.

Hantieren, mînuire (fr.V *manier*, fr.M *maniement*, engl. *manipulate*), cf. p. 61.

HERMENEUTIK, hermeneutică, pp. 25, 37, 38, 125, 138, 398, 436*. ⇨ *Als-Struktur (der Auslegung)*.

Herstellung, producere (fr.V *production*, fr.M *production*, engl. *production*), cf. p. 92.

Hinkehr, confruntare directă (fr.V *faisant face*, fr.M *conversion*, engl. *turning thither*), pp. 185, 340*. ⇨ *Abkehr*.

Hinsehen, considerare, privire considerativă (fr.V *considérer*, fr.M *avisement*, engl. *looking*), pp. 61, 69, 112, 119, 138, 149, 357. ⇨ *Begaffen*, *Betrachten*.

Dieses Hinsehen ist jeweils eine bestimmte Richtungnahme auf..., ein Anvisieren des Vorhandenen. Această privire considerativă este de fiecare dată o anumită direcționare către un lucru anumit, un mod de a ne fixa neabătut asupra a ceea-ce-este-simplă-prezență, p. 61

HISTORIE, istoriografie (fr.V *historiographie*, fr.M *enquête historique*, engl. *historiology*) §§ 76, 77; pp. 20, 234, 235, 332, 375, 376, 392-397. ⇨ *Geschichte*, *Geschichtlichkeit*.

Historizität, discurs istoric (fr.V *être-historien*, fr.M *historicité*, engl. *historicity*), p. 20*.

Hoffnung, speranță, p. 345.

HÖREN, ascultare (fr.V *l'écoute*, fr.M *l'entendre*, engl. *hearing*) §§ 34, 55-58; pp. 161, 163-165, 168, 270, 271, 274, 275, 279, 287, 295, 296. ⇨ *Rede*, *Schweigen*, *Ruf (des Gewissens)*.

Hörensagen, vorbire din auzite (fr.V *ouï-dire*, fr.M *ouï-dire*, engl. *hearsay*), pp. 155, 169, 173, 224.

Horizont, orizont, *passim*, cf. p. 365. ⇨ *Zeit (als Horizont des Seinsverständnisses)*.

horizontales Schema, schemă de orizont, pp. 365, 366; *Horizontcharakter der Welt*, caracterul de orizont al lumii, p. 368; *ekstatischer ~*, orizont ecstatic, pp. 346, 365, 366. *~ des Früher, des Später und des Jetzt*, orizontul „anteriorului", al „ulteriorului" și al lui „acum", pp. 407-409, 421.

I

Ich, eu (fr.V *le je*, fr.M *le Moi*, engl. *„I"*) §§ 25, 64; pp. 42, 115-117, 129, 179, 315-318, 321-323, 332. ⇨ *Selbst (und Ich)*.

Ich-Rede, vorbirea despre „eu"; p. 322; *Ich-Sagen des Daseins*, *Dasein*-ul spune „eu", pp. 318, 319, 321-323*.

Idealismus, idealism, pp. 34, 183, 203, 204, 206-208, 320, 321, 432*; ⇨ *Realismus*.

IN-DER-WELT-SEIN, fapt-de-a-fi-în-lume (fr.V *être-au-monde*, fr.M *être-au-monde*, engl. *Being-in-the-world*) §§ 12-18, 22-27, 69; pp. 53, 54, 57, 58, 62, 64, 76, 86, 87, 110, 111, 118, 136, 137, 161, 162, 176, 297, 298, 313, 350, 351, 364-366, 388.

innerweltlich, intramundan, în interiorul lumii, înlăuntrul lumii (fr.V *au sein du monde*, fr.M *intramondain*, engl. *„within-the-world"*), cf. p. 64.

Zuhandenes begegnet ~, ființarea-la-îndemînă este întîlnită înlăuntrul lumii, p. 83.

INNERWELTLICHKEIT, intramundaneitate (fr.V *intramondéité*, fr.M *intramondanéité*, engl. *character as within the world*), pp. 72, 98, 209, 334, 394*. Despre tema intramundaneității: §§ 15-18, 43; pp. 72, 83, 209, 211, 212, 365, 366.

INNERZEITIGKEIT, intratemporalitate (fr.V *intratemporanéité*, fr.M *intratemporalité*, engl. *„within-time-ness"*), pp. 235, 333, 338, 377, 404-406, 411, 412, 417, 420, 428*. Despre tema intratemporalității: § 80; pp. 18, 235, 333, 338, 376, 377, 412, 419, 420.

IN-SEIN, fapt-de-a-sălășlui-în, sălășluire-în (fr.V *l'être-au*, fr.M *l'être-à*, engl. *Being-in*) §§ 12, 13, 28, 29, 31, 34, 38, 65, 69 c; pp. 54, 56, 132, 133, 137, 141, 143, 176, 179, 188, 189, 202, 203, 350, 351.

Interpretation, interpretare (fr.V *interprétation*, fr.M *interprétation*, engl. *Interpretation*), *passim*, cf. pp. 1, 230. ⇨ *Auslegung*.

die Ursprünglichkeit einer ontologischen ~, caracterul originar al unei interpretări ontologice, pp. 231-232.

Inwendigkeit, includere spațială (fr.V *intériorité*, fr.M *intériorité*, engl. *insideness*) § 12; pp. 56, 101, 132, 188*.

J

je, jeweilig, de fiecare dată, fiecare..., într-un moment sau altul (fr.V *à chaque fois*, fr.M *à chaque fois*, engl. *current at the time, particular, any*), *passim*, cf. p. 53.

JEMEINIGKEIT, fapt-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu (fr.V *être-chaque-fois-à-moi*, fr.M *mienneté*, engl. *mineness*), pp. 41-43, 187, 188, 190, 191, 221, 240, 263, 278, 280, 297, 298. ⇨ n. trad. de la p. 52.

das Sein des Daseins ist je meines, ființa *Dasein*-ului este de fiecare dată a mea, p. 41; *der Tod ist je meines*, moartea este de fiecare dată a mea, p. 240; *das Gewissen ist je meines*, conștiința este de fiecare dată a mea, p. 278.

Jetzt, „acum" (fr.V *le maintenant*, fr.M *le maintenant*, engl. *the „now"*), pp. 325, 338, 373, 381, 416-418, 421-427, 430-432, 434*. ⇨ *Augenblick*, *Zeit (als Jetzt-Zeit)*.

Jetztfolge, succesiune a „acum"-urilor (fr.V *suite de maintenant*, fr.M *l'un-après-l'autre*, engl. *sequence of „nows"*), cf. p. 422. ⇨ *Zeit (als Jetzt-Zeit)*.

Jetzt-Zeit, timp-al-lui-„acum" (fr.V *temps du maintenant*, fr.M *temps du maintenant*, engl. *„now-time"*), pp. 421, 423, 426* ⇨ *Zeit (als Jetzt-Zeit)*.

K

Kategorien, categorii, pp. 44, 45, 54, 88, 320.

Körperding, lucru corporal (fr.V *chose corporelle*, fr.M *chose corporelle*, engl. *corporeal Thing*), pp. 54, 56, 90, 92, 97, 106, 107, 117, 238, 361, 368*.
Körperlichkeit, corporalitate (fr.V *corporéité*, fr.M *corporéité [en général]*, engl. *corporeality*), pp. 56, 90, 91, 107. ⇨ *Leiblichkeit*.

L

Leben, viață, pp. 46, 50, 194, 196, 240, 241, 246, 247, 316, 374.
 Lebenszusammenhang, Zusammenhang des Lebens, ansamblul vieții, pp. 373-390. ⇨ n. trad. de la p. 374.
Lebensphilosophie, filozofia vieții, pp. 46, 48, 398, 403*.
Leib, corp, pp. 108, 117, 368.
Leiblichkeit, somaticitate (fr.V *vie physique*, fr.M *corporéité [propre]*, engl. *bodily nature*), pp. 56, 108*. ⇨ *Körperlichkeit*.
LICHTUNG, deschidere-luminatoare (fr.V *clairière*, fr.M *éclaircie*, engl. *clearedness*), pp. 133, 170*; Despre tema luminării: §§ 28, 29, 31, 69c; pp. 132, 133, 147, 170, 350, 351, 408; ⇨ *Gelichtetheit*.
Logik, logică § 33; pp. 10, 11, 128, 129, 157-159, 165, 166, 315, 399.

M

MAN, impersonalul „se" (fr.V *le on*, fr.M *le On*, engl. *the „they"*) §§ 25-27, 35-38, 51, 52, 59, 68 c, 71, 73, 81; pp. 114, 126-130, 184, 189, 222, 268, 274, 277, 278, 299, 308, 339. ⇨ *Uneigentlichkeit, Alltäglichkeit, Verfallen*.
 Verlorenheit in das ~, pierderea în impersonalul „se" cf. pp. 189, 268; ***Sich-zurückholen aus dem ~***, recuperarea de sine din impersonalul „se", p. 268*.
MAN-SELBST, sine-impersonal (fr.V *le nous-on*, fr.M *le On-même*, engl. *the they-self*) §§ 54-56; pp. 129, 181, 193, 263, 266, 268, 271-278, 280, 288, 299, 303, 311, 317, 322, 337, 391*. ⇨ *Selbst, Selbstsein*.
Mathematik, matematică, pp. 9, 10, 95, 96, 100, 101, 111, 112, 361, 362.
 der mathematische Entwurf der Natur selbst, proiectul matematic al naturii înseși, p. 362.
Meldende, acel-ceva-ce-anunță (fr.V *l'annonciateur*, fr.M *l'annonce, ce qui annonce*, engl. *the announcing*), pp. 30, 31*.
Metaphysik, metafizică, pp. 2, 21, 22, 39, 59, 171, 208, 248, 293, 319, 432*.
MITDASEIN, *Dasein*-laolaltă (fr.V *coexistence*, fr.M *être-Là-avec*, engl. *Dasein-with*) §§ 25-27; pp. 114, 118, 121, 123, 163.
Miteinandersein, fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul (fr.V *l'être-en-compagnie*, fr.M *être-l'un-avec-l'autre*, engl. *Being-with-one-another*), cf. p. 121.
MITSEIN, fapt-de-a-fi-laolaltă, ființă-laolaltă (fr.V *l'être-avec*, fr.M *l'être-avec*, engl. *Being-with*) §§ 25-27; pp. 118, 120, 121, 123, 125, 163, 263, 298, 386. ⇨ *Mitdasein, Mitwelt*.
Mitteilung, comunicare (fr.V *communication*, fr.M *communication*, engl. *communication*), pp. 32, 155, 157, 160, 162, 163, 168, 224, 272, 384. ⇨ *Rede, Sprache, Aussage*.
Mitwelt, lume-împărtășită (fr.V *monde commun*, fr.M *monde commun*, engl. *with-world*), pp. 118, 125, 129*. ⇨ *Mitsein*.
MÖGLICHKEIT, posibilitate §§ 31, 53; pp. 38, 42, 43, 86, 127, 143-145, 162, 176, 187, 188, 193, 195, 248, 250, 251, 260, 261-264, 268, 270, 280, 285-287, 294, 295, 302-304, 306, 307, 309, 310, 312, 313, 325, 326, 330,

336, 339, 343, 383, 394, 395. ⇨ *Seinkönnen, Wirklichkeit*, n. trad. de la p. 43.

höher als die Wirklichkeit steht die ~, mai presus decît realitatea stă posibilitatea, p. 38; ***Dasein als Möglichsein***, *Dasein*-ul ca ființă-posibilă, pp. 143-145, 188, 248*.

N

Nachhängen, reverie (fr.V *rêverie*, fr.M *aspiration*, engl. *hankering*), p. 195*.

Nachsicht, privire îngăduitoare, indulgență (fr.V *indulgence*, fr.M *indulgence*, engl. *forbearence*), p. 132 ⇨ *Durchsichtigkeit, Rücksicht, Umsicht*.

Nähe, apropiere, proximitate (fr.V *proximité*, fr.M *proximité*, engl. *closeness*), pp. 97, 102, 103, 105-107, 140-142, 154, 155, 185, 186, 262. ⇨ *Ferne, Zuhandenes*.

das Zuhandene des alltäglichen Umgangs hat den Charakter der ~, ființarea-la-îndemînă cu care ne îndeletnicim în mod cotidian are caracterul apropierii, p. 102. ***~ und Entferntheit***, p. 103.

Näherung, aducere-în-apropiere, apropiere (fr.V *rapprochement*, fr.M *approchement*, engl. *bringing close*), pp. 105-108, 142, 149, 172, 262, 359, 369*. ⇨ *Ent-fernung*.

Natur, natură, pp. 9, 25, 60, 63, 65, 70, 71, 112, 145, 211, 362, 363, 388, 389, 401, 412, 413, 415, 428, 429.

Natur ist ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichen Seienden, natura este un caz-limită de ființă a ființării posibile intramundane, p. 65; ***Naturwelt***, lume a naturii, p. 112; ***Ontologie der ~***, ontologie a naturii, pp. 25, 428; ***der mathematische Entwurf der Natur selbst***, proiectul matematic al naturii înseși, p. 362.

NEUGIER, curiozitate (fr.V *curiosité*, fr.M *curiosité*, engl. *curiosity*) §§ 36, 68 c; pp. 170, 172-175, 177, 178, 180, 222, 271, 310, 346-348*. ⇨ *Gerede, Zweideutigkeit, Sehen (und Neugier)*.

nichtig, nimicnic (fr.V *négatif*, fr.M *nul*, engl. *null*), cf. pp. 285, 287.

nichtiger Entwurf, proiect nimicnic, p. 285; ***nichtiger Grund***, temei nimicnic, pp. 287, 305, 306.

NICHTIGKEIT ***(des Daseins)***, nimicnicitate (a *Dasein*-ului) (fr.V *négative*, fr.M *nullité*, engl. *nullity*), pp. 178, 283-287, 305, 306, 308, 325, 330.

die Sorge ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt, grija însăși este, în esența ei, străbătută de la un cap la altul de nimicnicitate, p. 285; ***Grundsein einer ~***, a fi temei al unei nimicnicități, pp. 283-285.

Nichts, nimic (fr.V *le rien*, fr.M *le rien*, engl. *the „nothing"*), pp. 186-188, 266, 276, 277, 308, 343, 431.

Angst und ~, pp. 186-188, 266, 308; ***das ~ der Welt***, nimicul lumii, pp. 276, 343. ⇨ n. trad de la p. 343.

Nivellierung (der ursprünglichen Zeit), nivelare (a timpului originar) (fr.V *nivellement*, fr.M *nivellement*, engl. *levelling off*), pp. 329, 405, 424, 426.

Noch-nicht, „încă-nu" (fr.V *le pas-encore*, fr.M *le ne-pas-encore*, engl. *the „not-yet"*), pp. 242-246, 250, 259, 317*. ⇨ *Ausstand*.

O

Objekt, obiect, cf. pp. 10, 59. ⇨ *Subjekt, Gegenstand*.

Objektivierung, obiectivizare (fr.V *objectivation*, fr.M *objectivation*, engl. *Objectification*), pp. 48, 82, 363, 381, 420*.

Objektivität, obiectivitate (fr.V *objectivité*, fr.M *objectivité*, engl. *Objectivity*), pp. 156, 278, 289, 395, 419*.

Offenheit, deschidere (fr.V *ouverture*, fr.M *être-ouvert*, engl. *the way*

in which Dasein is open), p. 163; Despre tema *Dasein*-ului deschis: pp. 137, 163, 307, 350, 351, 386, 391, 392, 393, 408.

öffentlich, public, în spațiul public, de la nivelul spațiului public (fr.V *public*, fr.M *public*, engl. *public*), cf. p. 65.

ÖFFENTLICHKEIT, spațiu public (fr.V *publicité*, fr.M *publicité*, engl. *publicness*), pp. 127, 128, 138, 167, 169, 174, 175, 188, 189, 190, 192, 252, 254, 257, 271, 299, 370, 397, 411, 416*.

ontisch, ontic, cf. p. 12. ⇨ *ontologisch*.

ONTOLOGIE, ontologie, *passim* ⇨ *Fundamentalontologie*.

– ist nur als Phänomenologie möglich, ontologia nu e posibilă decît ca fenomenologie, p. 35; ***bisherige –***, ontologia de pînă în prezent, pp. 2, 3, 8, 11, 21, 22, 44, 45, 63-68, 89-101, 129, 130-132, 147, 154-156, 158-160, 165, 166, 170, 171, 183, 201-210, 212-219, 225, 226, 285, 286, 293, 427, 428-434, 437; ***– der Natur***, ontologia naturii, pp. 25, 428.

ontologisch, ontologic, cf. p. 12. ⇨ *ontisch*, *vorontologisch*.

ontisch – ontologisch, ontic – ontologic, pp. 12, 13, 15, 16, 43, 44, 63, 64, 74, 84, 85, 94, 95, 116, 120, 135, 179, 180-182, 184, 185, 199, 200, 221, 246-248, 260, 266, 310-312, 322, 340, 356, 357, 382.

P

Person, persoană, pp. 46-48, 114, 271, 272, 278.

PHÄNOMEN, fenomen, *passim*. Despre conceptul fenomenologic de fenomen: § 7 A, pp. 28-31. ⇨ *Erscheinung*, *Schein*, *Sichzeigende*.

– als das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, fenomenul înțeles ca ceea-ce-se-arată-în-sine-însuși, pp. 28, 31.

phänomenal, fenomenal, ca fenomen, în calitate de fenomen, cf. p. 37. ⇨ *phänomenologisch*.

PHÄNOMENOLOGIE, fenomenologie, cf. § 7, pp. 27-39.

Vorbegriff der –, pre-conceptul fenomenologiei, pp. 28, 31, 34, 37, 357; ***Ergreifen der – als Möglichkeit***, surprinderea fenomenologiei ca posibilitate, p. 38.

phänomenologisch, fenomenologic, cf. p. 37.

phänomenal – phänomenologisch, fenomenal – fenomenologic, p. 37.

Platz, loc (fr.V *place*, fr.M *place*, engl. *place*), cf. p. 102. ⇨ *Gegend*.

– des zuhandenen Zeugs, locul ustensilului aflat la îndemînă, pp. 102-104, 107, 108, 361, 362; ***Platzeinnehmen des Daseins***, ocuparea unui loc de către *Dasein*, pp. 107, 108, 368.

Prädikation, predicație, pp. 154, 155, 359*. ⇨ *Aussage*.

Praxis, activitate practică (fr.V *action*, fr.M *praxis*, engl. *praxis*), pp. 57, 59, 68, 69, 193, 294, 300, 357, 358. ⇨ *Theorie*.

R

Raum, spațiu §§ 24, 70; pp. 110-113, 362, 367, 369. ⇨ *Räumlichkeit*.

– und Zeit, spațiu și timp, pp. 335, 367, 369, 417, 418; ***– und Welt***, spațiu și lume, pp. 111-113, 132, 369.

Raum-geben, dare-de-spațiu (fr.V *dotation-d'-espace*, fr.M *donation d'espace*, engl. *giving space*), p. 111*. ⇨ *Einräumen*.

RÄUMLICHKEIT (DES DASEINS), spațialitate (a *Dasein*-ului) (fr.V *spatialité*, fr.M *spatialité*, engl. *spatiality*) §§ 23, 24, 70; pp. 56, 89, 101-102, 104-113, 119, 120, 132, 141, 299, 335, 367-369.

existenziale – des Daseins, spațialitatea existențială a *Dasein*-ului, pp. 56, 120, 132, 141 ; ***– des Zuhandenen***, spațialitatea fiinţării-la-îndemînă § 22; 102-104. ⇨ n. trad. de la p. 102.

Realismus, realism, pp. 34, 183, 206-208, 215*. ⇨ *Idealismus*.

Realismus – Idealismus, realism – idealism § 43 a; pp. 34, 203 şi urm.

Realität, realitate (fr.V *réalité*, fr.M *réalité*, engl. *Reality*) § 43; pp. 201, 314, 319, 320. ⇨ *Wirklichkeit*, *Außenwelt*.

Rechnen mit der Zeit, luare în calcul a timpului (fr.V *compter avec le temps*, fr.M *compte avec le temps*, engl. *reckoning with time*), pp. 235, 333, 371, 404-406, 408-415, 420-422. ⇨ *Zeit*, *Zeitrechnung*.

REDE, discurs (fr.V *parole*, fr.M *le parler*, engl. *talk*, *discourse*) §§ 7 B, 34, 35, 55-57, 68 d; pp. 32, 133, 160, 161, 163, 165, 271, 273, 296. ⇨ *Beredete*, *Geredete*, *Gerede*, *Ruf*, *Schweigen*, *Sprache*.

~ als λόγος ~, discursul ca λόγος, pp. 32, 165; ***~ als ἀπόφανσις***, discursul ca ἀπόφανσις, p. 32 şi urm.; ***~ und Sprache***, discurs şi limbă, pp. 160-163, 165, 168, 272; ***~ ist die Artikulation der Verständlichkeit***, discursul este articularea inteligibilităţii, p. 161; ***~ als Existenzial***, discursul ca existenţial, p. 165, ***~ und Gerede***, discurs şi flecăreală, p. 169; ***~ und Hören***, discurs şi ascultare, pp. 163, 165, 271; ***~ und Schweigen***, discurs şi tăcere, pp. 161, 164, 165, 273, 274, 296; ***Zeitlichkeit der ~***, temporalitatea discursului § 68 d; pp. 335, 349, 406.

Rückruf, chemare-înapoi (fr.V *rappel instigateur*, fr.M *rappel*, engl. *calling back*), pp. 280, 287, 291, 294 ⇨ *Vorrufen*.

Rücksicht, privire-considerativă, respect (fr.V *l'égard*, fr.M *l'égard*, engl. *considerateness*), pp. 123, 131, 146 ⇨ *Durchsichtigkeit*, *Nachsicht*, *Umsicht*.

die Fürsorge ist geleitet durch die Rücksicht und Nachsicht, grija-pentru-celălalt este călăuzită de privirea considerativă, de respect (***Rücksicht***) şi de privirea îngăduitoare, de indulgenţă (***Nachsicht***), p. 123.

RUF (DES GEWISSENS), chemare (a conştiinţei) (fr.V *appel*, fr.M *appel*, engl. *call*) §§ 54-60; pp. 269, 271, 273-277, 280, 287, 296, 300. ⇨ *Anruf*, *Aufruf*, *Gewissen*.

~ und Rede, chemare şi discurs, pp. 269, 271, 273, 274, 296; ***~ und Schweigen***, chemare şi tăcere, pp. 277, 296; ***der ~ ist ~ der Sorge***, chemarea este chemare a grijii, pp. 286, 291.

S

Sachgebiet, domeniu de lucruri (fr.V *domaine à étudier*, fr.M *domaine de choses*, engl. *area of subject-matter*), cf. p. 9.

Schein, aparenţă (fr.V *semblant*, fr.M *apparence*, engl. *semblance*, *illusion*, *seem*) § 7 A; pp. 28-30, 138, 222. ⇨ *Erscheinung*.

SCHICKSAL, destin (fr.V *destin*, fr.M *destin*, engl. *fate*) §§ 74, 75; pp. 384-387, 390, 391, 394, 395. ⇨ *Geschick*.

Schon-sein, fapt-de-a-fi-deja (fr.V *être-déjà*, fr.M *être-déjà*, engl. *Being-already*), p. 194*.

Schon-sein-in, faptul-de-a-sălăşlui-deja-în, pp. 193, 250, 277, 327*. ***Schon-sein-bei***, fapt-de-a-fi-deja-în-preajma, pp. 61, 195, 277*.

Schuld, vină (fr.V *faute*, fr.M *dette*, engl. *guilt*, *debt*, *responsibility*), cf. p. 274.

schuldig, vinovat (fr.V *fautif*, fr.M *endette*, engl. *guilty*, *responsible*), cf. p. 280. ⇨ n. trad. de la p. 281.

SCHULDIGSEIN, fapt-de-a-fi-vinovat (fr.V *être-en-faute*, fr.M *être-endette*, engl. *Being-guilty*) §§ 58-60, 62; pp. 269, 281, 283-285, 287, 305-307, 385.

SCHWEIGEN, tăcere (fr.V *silence*, fr.M *faire-silence*, engl. *keeping silent*) §§ 34, 56, 57, 60; pp. 161, 164, 165, 273, 277, 296, 297, 322, 323. ⇨ *Hören*, *Rede*.

Sehen, vedere (fr.V *voir*, fr.M *voir*, engl. *seeing*), pp. 33, 45, 107, 147,

149, 170, 171, 346, 358. ⇨ *Sicht, Umsicht.*

„Sehen" als existenziale Bedeutung der Sicht, privirea ca semnificație existențială a privirii, p. 147; *„Sehen" als Zugangsart zu Seindem und zu Sein*, „privirea" ca mod de acces la ființare și la ființă, p. 147; *die Sorge des ~*, grija de a vedea, p. 171; *Vorrang des ~*, preeminența vederii, pp. 171, 358; *Dasein „sieht" Möglichkeiten*, *Dasein*-ul „vede" posibilități, p. 148; *~ und Neugier*, vedere și curiozitate, pp. 170-173, 346-348.

SEIENDES, ființare (fr.V *l'étant*, fr.M *l'étant*, engl. *entity, entities*), cf. p. 6. ⇨ *Sein (und Seiendes).*

SEIN, ființă, fapt-de-a-fi (fr.V *être*, fr.M *être*, engl. *Being*). ⇨ *Frage nach dem Sein, Seinsverständnis*, n. trad. p. 6

~ als solches, ~ überhaupt, ființa ca atare, ființa în genere, pp. 17, 19, 27, 37, 146, 316, 333, 357, 366, 392, 436; *~ als Anwesenheit*, ființa înțeleasă ca prezență, pp. 25, 26, 440, 442-445; *~ als transcendens*, ființa ca *transcendens*, pp. 3, 38; *~ als Vorhandenheit*, ființa ca simplă-prezență §§ 21, 64; pp. 114, 115, 157, 158-160, 203, 206, 211, 225, 275; *~ des Seienden*, ființa ființării, pp. 6-9, 37, 201; *~ und Seiendes (Unterschied)*, (diferența dintre) ființă și ființare, pp. 4, 6-8, 27, 38, 39, 67, 94, 95, 152, 196, 207, 208, 230, 315; *Sinn von ~*, sensul ființei, pp. 1-4, 17, 18, 19, 26, 27, 35, 37, 39, 86, 146, 152, 183, 196, 200, 201, 211-213, 226, 228, 230, 231, 234, 235, 286, 303, 304, 314, 316, 323-330, 332, 333, 357, 371, 372, 392, 406, 419, 420, 435-437; *~ und Wahrheit*, ființă și adevăr §§ 28, 44; pp. 154, 183, 212, 213, 230, 316; *~ und Zeit*, ființă și timp §§ 5, 6, 83; pp. 17-19, 23-26, 437; *Seinsvergessenheit*, uitarea ființei §§ 1, 6, 7 C, 83; pp. 1, 2, 21, 22, 24, 25, 35, 36, 94, 437.

SEIN-BEI (SEIN BEI), fapt-de-a-fi-în-preajma (fr.V *être auprès*, fr.M *être-auprès*, engl. *Being alongside*), cf. p. 54. ⇨ *Aufgehen (in der Welt), Besorgen.*

Sorge als ~, grija ca fapt-de-a-fi-în-preajma, pp. 55, 141, 146, 164, 172, 175, 181, 192, 193, 195, 196, 221, 249, 252, 317, 327, 328, 352, 354.

SEINKÖNNEN, putință-de-a-fi (fr.V *pouvoir-être*, fr.M *pouvoir-être*, engl. *potentiality-for-Being*) §§ 31, 41, 53, 54, 56-58, 60, 62, 64, 68 a, b, 74; pp. 38, 42, 43, 86, 122, 127, 143-148, 162, 167, 168, 170, 173-176, 178, 181, 187, 188, 191-195, 221, 236, 248, 250-252, 258-264, 266, 268, 270, 273-277, 280, 284-287, 294, 295, 297, 298, 306, 309, 310, 313, 325, 330, 336, 337, 339, 343, 344, 348, 383-386, 394-396. ⇨ *Möglichkeit.*

Seinsart, fel de a fi (fr.V *genre d'être*, fr.M *mode d'être*, engl. *manner of Being*), *passim*, cf. p. 10.

Seinsfrage ⇨ *Frage nach dem Sein.*

Seinsverfassung des Daseins, constituție de ființă a *Dasein*-ului (fr.V *constitution d'être*, fr.M *constitution d'être*, engl. *constitution of Being, state of Being, constitutive state of Being*), pp. 54, 57, 58, 191-193, 221, 222, 230, 231, 263, 264, 269, 303, 304, 306, 312, 317, 326, 331, 334, 350, 351, 366, 372, 374, 404, 436, 437. ⇨ *Dasein.*

Seinsverhältnis, relație de ființă (fr.V *rapport d'être*, fr.M *rapport d'être*, engl. *relationship of Being*), cf. p. 12.

SEINSVERSTÄNDNIS, înțelegere a ființei (fr.V *entente de l'être*, fr.M *compréhension de l'être*, engl. *understanding of Being*), pp. 4-6, 8, 12-17, 52, 53, 85, 86, 87, 123, 124, 147, 152, 167, 168, 183, 200, 201, 212, 230, 231, 235, 313-316, 324, 325, 361-364, 372, 387, 389, 406, 421, 437. ⇨ *Sein, Zeit (als Horizont des Seinsverständnisses).*

SEIN ZUM ENDE, ființă întru sfîrșit, fapt-de-a-fi-întru-sfîrșit (fr.V *être*

vers la fin, fr.M *être pour la fin*, engl. *Being-towards-the-end*), cf. pp. 245, 249. ⇨ *Ende, Zu-Ende-sein*.

SEIN ZUM TODE, ființă întru moarte, fapt-de-a-fi-întru-moarte (fr.V *être vers la mort*, fr.M *être pour la mort*, engl. *Being-towards-death*), pp. 234, 247, 251-255, 257-262, 264, 266, 301, 305-310, 325, 329, 337, 348, 374, 386, 390, 391. ⇨ *Sorge, Tod, Vorlaufen*.

- ***gründet in der Sorge***, ființa întru moarte își are temeiul în grijă, p. 259; – ***ist wesenhaft Angst***, ființa întru moarte este în chip esențial angoasă, p. 266; – ***als Sein zu einer Möglichkeit***, ființa întru moarte ca ființă întru o posibilitate, p. 261.

SELBST, sine (fr.V *soi-même*, fr.M *Soi-même*, engl. *Self*) §§ 25, 40, 41, 53-58, 64; pp. 12, 115, 116, 130, 188, 263, 264, 266-268, 271, 273, 295, 298, 303, 318, 322, 323, 332, 374, 375, 390, 391, 410. ⇨ *Ständigkeit (des Selbst), Man-selbst, Sorge (und Selbstheit)*.

– ***als das „Wer" des Daseins***, sinele ca fiind „cine"-le *Dasein*-ului, pp. 114, 267; ***das – des alltäglichen Daseins***, sinele *Dasein*-ului cotidian, pp. 129, 193, 252, 273. ⇨ *Man-selbst*; ***das – und das „Ich"***, sinele și „eul", pp. 129, 317-323, 348; ***das –, das als solcher den Grund seiner selbst zu legen hat***, sinele, care, ca atare, are de a-și pune temeiul de sine însuși, p. 284; – ***als geworfenes***, sinele ca sine aruncat, pp. 277, 284, 339, 383.

Selbstsein, fapt-de-a-fi-sine (fr.V *être soi-même*, fr.M *être-soi-même*, engl. *Being-one's-Self, Being-its-Self*), pp. 41, 113, 114, 126, 129-131, 146, 184, 263, 267, 268, 270, 284, 285, 298, 323*. ⇨ *Man-selbst*.

das eigentliche – ist eine existenzielle Modifikation des Man, faptul-de-a-fi-sine autentic este o modificare existențielă a impersonalului „se", p. 130.

Selbstseinkönnen, Selbst-sein-können, putință-de-a-fi-sine (fr.V *pouvoir être soi-même*, fr.M *pouvoir-être-Soi-même*, engl. *potentiality for Being its Self*), pp. 175, 184, 267-269, 273-275, 294, 298, 307, 316, 322, 323*.

Selbstverlorenheit, pierdere de sine (fr.V *s'être-soi-même-perdu*, fr.M *la perte de soi*, engl. *having lost itself*), p. 116*. Despre tema pierderii de sine: §§ 25, 27, 38; pp. 42, 115, 116, 125, 128, 129, 175, 176, 179, 189, 193, 268, 274, 277, 279, 292, 297, 299, 322, 339, 342, 390, 410, 424. ⇨ *Verlorenheit, Man*.

Sicht, privire (fr.V *vue*, fr.M *vue*, engl. *sight*) §§ 31, 36, 69 b; pp. 69, 146-148, 170. ⇨ *Sehen, Umsicht*.

die existenziale Bedeutung der Sicht, semnificația existențială a privirii, p. 147; ***Sicht und Verstehen***, privire și înțelegere, p. 147.

Sichverfangen, împotmolire în sine (fr.V *empêtrement*, fr.M *mé-prise*, engl. *self-entangling*), pp. 178, 347*. ⇨ *Versuchung, Entfremdung, Beruhigung*.

SICH-VORWEG-SEIN, fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși (fr.V *être-en-avance-sur-soi*, fr.M *être-en-avant-de-soi*, engl. *Being-ahead-of-itself*), pp. 192-196, 228*. ⇨ *Sorge (als Sich-vorweg-sein), Vorlaufen*.

Sich-vorweg, „înaintea-lui-însuși", pp. 193, 220, 236, 244, 249, 251, 259, 277, 317, 322, 327, 337*; ***Dasein ist ständig sich-vorweg, aber unständig vorlaufend***, *Dasein*-ul este în mod constant înaintea-lui-însuși, însă doar în mod ocazional pre-mergător, p. 337.

Sichzeigende, ceea ce se arată (fr.V *cela qui se montre*, fr.M *ce qui se montre*, engl. *that which shows itself*), pp. 28-31, 35, 155*. ⇨ *Phänomen*.

Sinn, sens (fr.V *sens*, fr.M *sens*, engl. *meaning*) §§ 32, 65; pp. 1, 151-153, 156, 161, 323-325. ⇨ *Verstehen*.

~ ist ein Existenzial des Daseins, sensul este un existențial al *Dasein*-ului, p. 151.

Situation, situație, cf. p. 299.

~ und Entschlossenheit, situație și stare de hotărîre, pp. 299, 300, 307, 308, 326, 338, 382, 410; *hermeneutische ~*, situație hermeneutică, pp. 232, 233, 235, 304, 310, 314, 316, 397*.

Skandal (der Philosophie), scandalul filozofiei, pp. 203, 205*. ⇨ *Außenwelt, Realität.*

SORGE, grijă (fr.V *souci*, fr.M *souci*, engl. *care*) §§ 39-45, 57, 63-65; pp. 57, 121, 122, 191, 192, 196, 230, 234, 252, 277, 278, 285-287, 301, 306, 316, 317, 326-329, 374, 376. ⇨ *Besorgen, Sein-bei (und Sorge).*

~ als Einheit von Existenzialität, Faktizität, Verfallen, grija ca unitate a existențialității, facticității și căderii, pp. 192, 193, 231, 252, 291, 316, 317; *~ als Sich-vorweg-sein*, grija ca fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși, pp. 191-193, 228, 236, 251, 259, 291, 315, 317, 327, 337, 406; *~ als Sein zum Tode*, grija ca ființă întru moarte, pp. 251, 252, 306, 329, 390, 391; *~ als Selbstsein*, grija ca fapt-de-a-fi-sine, pp. 303, 318, 322, 323; *~ und Zeitlichkeit*, grijă și temporalitate, pp. 234, 324, 326-328, 350, 351; *der existenziale „Zusammenhang" zwischen ~ und Selbstheit*, „legătura" existențială dintre grijă și sineitate, § 64, p. 318.

Sosein, So-sein, faptul-că-ceva-este-în-cutare-fel (fr.V *l'être tel*, fr.M *l'«être-ainsi»*, engl. *Being as it is*), cf. p. 5.

Sprache, limbă (fr.V *parole*, fr.M *parole*, engl. *language*) §§ 34, 35, 68 d; pp. 38, 39, 87, 160, 161, 165, 166, 349, 369, 406. ⇨ *Rede.*

Sprechen, vorbire (fr.V *l'oral, la langue parlée*, fr.M *le parler*, engl. *speaking*), pp. 32, 160-162, 164, 349*.

Ständigkeit (des Selbst), persistență (a sinelui) (fr.V *constance du soi-même*, fr.M *constance propre au Soi-même*, engl. *constancy of the Self*), pp. 117, 128, 303, 308, 322, 323, 332, 339, 374, 375, 390, 391, 410. ⇨ n. trad. de la p. 322.

Sterben, fapt-de-a-muri (fr.V *mourir, le trépas*, fr.M *le mourir*, engl. *the dying*), cf. pp. 238, 239.

Stimme (des Gewissens), voce (a conștiinței) ⇨ *Gewissen.*

Stimmung, dispoziție, dispoziție afectivă (fr.V *disposition*, fr.M *tonalité*, engl. *mood*), cf. p. 134 și urm. ⇨ *Gestimmtheit, Ungestimmtheit.*

Verstimmung, indispoziție, cf. p. 136.

Subjekt, subiect, *passim*, cf. p. 22.

Subjekt-Objekt-Beziehung, relația subiect-obiect §§ 13, 44 a, 69 c; pp. 59, 60, 62, 132, 208, 216, 366, 388; *subjektiv-objektiv*, subiectiv-obiectiv §§ 69 c, 80; pp. 106, 110, 227, 278, 366, 395, 405, 419, 420.

Substanz (Substanzialität), substanță (substanțialitate) §§ 15, 19-21, 64; pp. 22, 67, 68, 88-90, 92, 94, 98, 114, 201, 212, 303, 317-319, 323.

T

Tatsächlichkeit, factualitate (fr.V *état-de-fait*, fr.M *factualité*, engl. *factuality*), cf. p. 56. ⇨ *Faktizität.*

Temporalität, temporalitate [a ființei] (fr.V *temporalité*, fr.M *être-temporal*, engl. *Temporality*), pp. 19, 23-25, 39, 40*. ⇨ *Zeitlichkeit.*

Thematisierung, tematizare, pp. 363-365, 376, 393, 394, 397.

jede Wissenschaft konstituiert sich primär durch die ~, orice știință se constituie primordial prin tematizare, p. 93; *die ~ objektiviert*, tematizarea obiectivizează, p. 363.

Theologie, teologie, pp. 10, 48, 49, 190 n., 229, 249 n.

Theorie, teorie, cf. p. 11. ⇨ *Praxis.*

~ und Praxis, teorie și activitate practică, pp. 59, 69, 193, 300, 316, 320 n.

Tod, moarte §§ 49-53, 61, 62, 74, 81; pp. 234, 237, 240, 245, 247, 248, 250, 251, 258, 259, 261-264, 266, 302, 306-308, 310, 313, 325, 329, 330, 344, 374, 382, 384, 385, 386, 390, 391, 425, 426. ⇨ *Gewißheit (des Todes), Sein zum Tode, Sterben, Flucht (vor dem Tode).*

~ ***als die äußerste Möglichkeit***, moartea ca posibilitate extremă, pp. 250, 255, 259, 303; ~ ***als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit***, moartea ca fiind posibilitatea cea mai proprie, desprinsă de orice relație și de nedepășit, p. 250; ~ ***als ausgezeichneter Bevorstand***, moartea ca iminență privilegiată, p. 251; ~ ***als ausgezeichnete Daseinsgewißheit***, moartea ca certitudine privilegiată a *Dasein*-ului, p. 256; ~ ***als Ende des Daseins***, moartea ca sfîrșit al *Dasein*-ului, pp. 244, 245, 247, 258, 259.

Tradition, tradiție § 6; pp. 10, 11, 20-24, 98, 100, 147, 219, 220*.

Dasein verfällt seiner ~, *Dasein*-ul cade sub dominația tradiției sale, pp. 21, 22; ~ ***und Herkunft***, tradiție și proveniență, p. 21; ~ ***entwurzelt die Geschichtlichkeit des Daseins***, tradiția dezrădăcinează istoricitatea *Dasein*-ului, p. 21.

Transzendenz, transcendență § 69 b, c; pp. 3, 14, 38, 208, 351, 363-366, 389, 419. ⇨ *In-der-Welt-sein, Ekstasen (der Zeitlichkeit).*

U

Überantwortung (des Daseins), remitere (a *Dasein*-ului) (fr.[V] *remise*, fr.[M] *remise*, engl. *being delivered over*), cf. p. 135.

Dasein wurde je schon seiner Existenz überantwortet, *Dasein*-ul a fost remis din capul locului existenței sale, p. 276. ⇨ *Faktizität (der Überantwortung)*; ***Dasein ist seinem Sein überantwortet***, *Dasein*-ul este remis ființei sale, pp. 42, 134, 135, 144, 188, 192, 284, 364, 383; ***Dasein ist seinem Tod überantwortet***, *Dasein*-ul este remis morții sale, pp. 251, 252, 254, 259.

Übereinstimmung, acord (fr.[V] *accord*, fr.[M] *accord*, engl. *agreement*), pp. 33, 214-220, 223, 225. ⇨ *Wahrheit (als Übereinstimmung).*

Überlassenheit, abandonare, lăsare în seama lui însuși (a *Dasein*-ului) (fr.[V] *le fait que le Dasein ne peut compter que sur lui-même*, fr.[M] *abandon*, engl. *abandoned to itself*), pp. 141, 192, 277, 308, 348, 356, 365, 384, 412*. ⇨ *Geworfenheit.*

Überlegung, (atentă) cumpănire (fr.[V] *délibération*, fr.[M] *réflexion*, engl. *deliberating*), pp. 359-360. ⇨ *Näherung.*

Überlieferung, transmitere (fr.[V] *tradition*, fr.[M] *délivrance*, engl. *handing down*), pp. 385, 386. ⇨ *Wiederholung.*

Übersicht, privire-de-ansamblu (fr.[V] *vue d'ensemble*, fr.[M] *vue-d'ensemble*, engl. *survey*), pp. 79, 359*. ⇨ *Umsicht.*

Umsicht, privire-ambientală (fr.[V] *discernation*, fr.[M] *circon-spection*, engl. *circumspection*) §§ 15-17, 22, 23, 31-33, 69 a, b; pp. 69-71, 74, 75, 79, 80, 88, 110, 111, 137, 138, 141, 148, 149, 172, 333, 354, 357-360, 364, 412, 413. ⇨ *Besorgen*

Umwelt, lume ambiantă (fr.[V] *monde ambiant*, fr.[M] *monde ambiant*, engl. *environment*) §§ 15, 16, 22, 23, 26, 69 a; pp. 57, 58, 66, 67, 70, 71, 75, 76, 80, 104, 113, 129, 158, 387, 388. ⇨ *Besorgen, Bedeutsamkeit.*

~ ***ist die nächste Welt des alltäglichen Daseins***, lumea ambiantă este lumea proximă a *Dasein*-ului cotidian, p. 66; ***Entschränkung der ~***, dez-mărginirea lumii ambiante, p. 362.

Umweltlichkeit, mundaneitate a lumii ambiante (fr.[V] *mondéité ambiante*, fr.[M] *mondanéité ambiante*,

engl. *environmentality*), pp. 66, 158*. ⇨ *Weltlichkeit (der Welt).*

UMWILLEN, UM-WILLEN, „în-vederea" (fr.^{V} *„à-dessein-de"*, fr.^{M} *le en-vue-de*, engl. *„for-the-sake-of"*), pp. 84, 88, 123, 297, 327, 364, 365*. ⇨ *Um-zu, Worumwillen*, n. trad. de la p. 84.

UM-ZU, „pentru-a" (fr.^{V} *fait-pour*, fr.^{M} *pour…*, engl. *the „in-order-to"*), pp. 68, 69, 74, 78, 82, 86-88, 149, 192, 261, 355, 364, 365*. ⇨ *Umwillen, Wozu, Dazu.*

Unauffälligkeit, ne-ieșire în evidență (fr.^{V} *ne pas surprendre*, fr.^{M} *non-imposition*, engl. *inconspicuousness*), pp. 75, 81, 107, 111, 121, 126, 253, 354*. ⇨ *Auffallen, Auffälligkeit.*

UNEIGENTLICHKEIT, neautenticitate (fr.^{V} *impropriété*, fr.^{M} *inauthenticité*, engl. *inauthenticity*), pp. 43, 44, 53, 128, 175, 176, 178, 179, 191, 193, 232, 259, 268, 304, 331, 335, 350*. ⇨ *Eigentlichkeit.*

Unentschlossenheit, stare de nehotărîre (fr.^{V} *irrésolution*, fr.^{M} *ir-résolution*, engl. *irresoluteness*), pp. 299, 308, 339, 390, 410*. ⇨ *Entschlossenheit.*

Ungestimmtheit, lipsă de tonalitate afectivă (fr.^{V} *morosité, absence d'humeur*, fr.^{M} *atonie, a-tonie*, engl. *lack of mood*), pp. 134, 345, 371*. ⇨ *Gestimmtheit, Stimmung, Alltäglichkeit.*

UNHEIMLICHKEIT, stranietate (fr.^{V} *étrangeté*, fr.^{M} *étrang(èr)eté*, engl. *uncanniness*), pp. 188-190, 192, 252, 276-278, 280, 286, 287, 289, 295, 296, 342-344. ⇨ *Unzuhause, Nichts (der Welt), Vereinzelung, Flucht (vor der Unheimlichkeit)*, n. trad. de la p. 188.

~ ist die Grundart des In-der-Weltseins, stranietatea este felul fundamental al faptului de a fi în lume, p. 277.

UNVERBORGENHEIT, stare de neascundere (fr.^{V} *le non-retrait*, fr.^{M} *le hors-retrait*, engl. *unhiddenness*) § 44 b, c; pp. 33, 219-223. ⇨ *Wahrheit (als Unverborgenheit), Verborgenheit.*

Unverweilen, nezăbovire (fr.^{V} *instabilité*, fr.^{M} *incapacité de séjourner*, engl. *not tarrying*), pp. 172, 347*. ⇨ *Neugier, Aufenthaltslosigkeit, Zerstreuung.*

Unverwendbarkeit, incapacitate [a unui ustensil] de a fi utilizat (fr.^{V} *imposibilité d'employer*, fr.^{M} *inemployabilité*, engl. *unusability*), pp. 73, 74*. ⇨ *Unzuhandenheit.*

Unwahrheit, neadevăr, cf. p. 222. ⇨ *Verfallen, Uneigentlichkeit.*

Dasein ist in ~, *Dasein*-ul este în neadevăr, pp. 222, 223, 229, 256-257, 298, 299, 308, 311, 312; ***Dasein ist gleichursprünglich in der Wahrheit und ~***, *Dasein*-ul este deopotrivă de originar în adevăr și în neadevăr, pp. 222, 223, 229, 298-299.

Unzuhandenheit, neaflare-la-îndemînă (fr.^{V} *inutilisabilité*, fr.^{M} *ne-pas-être-à-portée-de-la-main*, engl. *un-readiness-to-hand*), pp. 73, 242*. ⇨ *Unverwendbarkeit*, n. trad. de la p. 73.

das Unzuhandene, ceea-ce-nu-este-la-îndemînă, cf. p. 73.

Unzuhause, neaflare-acasă (fr.^{V} *pas chez soi*, fr.^{M} *hors-de-chez-soi*, engl. *not-at-home*), pp. 189, 276*. Despre tema ne-aflării-acasă și a stranietății §§ 40, 57, pp. 192, 251, 252, 280, 286, 287, 289, 295, 296, 343, 344. ⇨ *Unheimlichkeit.*

Ursprünglichkeit ⇨ *Analytik des (Daseins), Interpretation.*

V

VERBORGENHEIT, ascundere, stare de ascundere (fr.^{V} *retraite*, fr.^{M} *retrait*, engl. *hiddenness*), pp. 33, 36,

212, 219, 222*. Despre tema ascunderii și a aflării în starea de ascundere, pp. 35, 36, 170, 178, 219, 222, 223, 260, 312. ⇨ *Unverborgenheit*.

Verdecktheit, stare de acoperire (fr.V *être-occulté*, fr.M *être-recouvert*, engl. *covered-up-ness*), pp. 36, 222, 257. ⇨ *Entdecktheit*.

VERDECKUNG, acoperire (fr.V *occultation*, fr.M *recouvrement*, engl. *covering-up*), cf. p. 35. Despre tema acoperirii și disimulării: § 44 b; pp. 35, 36, 127, 129, 130, 169, 170, 175, 177, 222, 223, 225, 251, 256, 267, 289, 293, 311, 424, 425, 426. ⇨ *Verschüttung*, *Verstellung*, *Verborgenheit*.

Verdinglichung, reificare (fr.V *chosification*, fr.M *chosification*, engl. *reification*), pp. 46, 420, 437. ⇨ *Objektivierung*.

VEREINZELUNG, individualizare (fr.V *esseulement*, fr.M *isolement*, engl. *individualization*), pp. 188, 191, 263, 266, 280, 295, 307, 322, 336, 339. ⇨ *Angst (vereinzelt das Dasein)*.

Verenden, pieire (fr.V *arrêter de vivre*, fr.M *périr*, engl. *perishing*), pp. 240, 241, 247*. ⇨ *Aufhören*, *Enden*.

VERFALLEN, cădere (fr.V *dévalement*, fr.M *échéance*, engl. *falling*) §§ 25-27, 35-38, 51, 52, 59, 68 c, 71, 73, 81. ⇨ *Absturz*, *Aufgehen*, *Beruhigung*, *Entfremdung*, *Gerede*, *Neugier*, *Sichverfangen*, *Versuchung*, *Wirbel*, *Zweideutigkeit*.

- ***ist eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit***, căderea este un fel de a fi fundamental al cotidianității, p. 175; - ***ist eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst***, căderea este o determinare existențială a *Dasein*-ului însuși, p. 176; - ***dokumentiert ein existenzialer Modus des In-der-Welt-seins***, căderea atestă un mod existențial al faptului-de-a-fi-în-lume, p. 176; ***Bewegtheit des*** -, dinamica proprie căderii, pp. 134, 177, 178, 180.

Vergangenheit, trecut (fr.V *le passé*, fr.M *le passé*, engl. *the past*) §§ 65, 73; pp. 20, 328, 378-381, 386, 391, 393. ⇨ *Gewesenheit*, *Geschichtlichkeit*.

Vergegenwärtigung, aducere-înminte (fr.V *présentification*, fr.M *re-présentation*, engl. *envisaging*) p. 359. ⇨ *Gegenwärtigung*.

VERGESSEN, uitare (fr.V *oubli*, fr.M *oubli*, engl. *forgetting*) §§ 68-71, 79, 80; pp. 44, 62, 219, 292, 339, 341, 342, 345, 347, 354, 369, 391, 407, 409, 410, 424, 425. ⇨ *Gewesenheit*, *Wiederholung*, *Sein (Seinsvergessenheit)*.

- ***ist ein eigener, „positiver" ekstatischer Modus der Gewesenheit***, uitarea este un mod propriu, „pozitiv" ecstatic, al trecutului esențial, p. 339; - ***und Besorgen***, uitare și preocupare, p. 345; - ***und Furcht***, uitare și frică, pp. 341, 342, 344.

Verlorenheit, stare de pierdere, pierdere (fr.V *perte*, fr.M *perte*, engl. *lostness*), cf. p. 268. ⇨ *Man*, *Selbstverlorenheit*, *Verfallen*.

Vernehmen, percepere (fr.V *percevoir*, fr.M *accueil*, engl. *perception*). Termenul reprezintă traducerea heideggeriană a grecescului νοεῖν; § 21; pp. 25, 33, 34, 61, 62, 94, 96, 97, 98, 335, 346, 350, 351.

Vernunft, rațiune, pp. 22, 32, 34.

die Definition des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον, ***animal rationale***, ***„vernünftiges Lebewesen"***, definiția omului ca *animal rationale*, „viețuitoare dotată cu rațiune", pp. 48, 165.

Veröffentlichung (der Zeit), trecere în spațiul public (a timpului), (fr.V *divulgation*, fr.M *publication*, engl. *making-public*), pp. 411, 415, 417, 419*.

Verräumlichung, spațializare (fr.V *spatialisation*, fr.M *spatialisation*, engl. *spatialization*), pp. 108, 112, 418.

VERSCHLOSSENHEIT, stare de închidere, închidere (fr.V *l'être-obturé*, fr.M *fermeture*, engl. *to be closed off*) § 44; pp. 136, 169, 170, 173, 175, 178, 184, 222, 276, 286, 288, 300, 308, 311, 336, 339, 347, 348, 410. ⇨ *Erschlossenheit*.

Verschüttung, obturare (fr.V *enfouissement*, fr.M *obstruction*, engl. *burying-over*), cf. p. 36*. ⇨ *Verdeckung, Verborgenheit, Verstellung*.

Verschwiegenheit, discreție (fr.V *le silence-gardé*, fr.M *le silence*, engl. *reticence*), pp. 165, 174, 273, 277, 296, 323*.

Verständigkeit, simț comun (fr.V *bon sens*, fr.M *entente, entendement*, engl. *common sense*), cf. p. 147. ⇨ *Verstehen* (*uneigentliches*).

Verständlichkeit, inteligibilitate (fr.V *intelligence*, fr.M *compréhensibilité*, engl. *intelligibility*), pp. 151, 161-163, 165, 271, 324. ⇨ *Sinn, Rede*.

VERSTEHEN, înțelegere (fr.V *entendre*, fr.M *comprendre*, engl. *understanding*) §§ 31, 32, 44, 58, 68 a; pp. 86, 87, 123-125, 142, 143-148. ⇨ *Seinsverständnis, Verständigkeit*.

> ***eigentliches ~***, înțelegere autentică §§ 53, 58, 60, 62; pp. 262-266, 287, 289, 295-298, 305, 310; ***uneigentliches ~***, înțelegere neautentică §§ 35, 37, 68 a; pp. 167-170, 173, 174, 311, 315, 337-339, 369, 387, 388; ***Entwurfscharakter des ~***, caracterul de proiect al înțelegerii, pp. 145, 146*.

Verstellung, disimulare (fr.V *masquage*, fr.M *dissimulation*, engl. *disguising*), cf. p. 36. ⇨ *Verdeckung, Verschüttung*.

Verstimmung ⇨ *Stimmung*.

Versuchung, ispită, ispitire (fr.V *tentation*, fr.M *tentation*, engl. *temptation*), pp. 177, 178, 180, 253, 254, 330, 347*. ⇨ *Beruhigung, Entfremdung, Sichverfangen*.

Vertrautheit, familiaritate (fr.V *familiarité*, fr.M *familiarité*, engl. *familiarity*), cf. p. 76.

> ***~ mit Welt***, familiaritate cu lumea, pp. 76, 86; ***~ mit Bedeutsamkeit***, familiaritate cu semnificativitatea, p. 87.

Verweilen, zăbovire (fr.V *séjour auprès*, fr.M *séjour auprès de*, engl. *tarrying alongside*), pp. 138, 172, 358. ⇨ *Unverweilen*.

Verweisung, trimitere (fr.V *renvoi*, fr.M *renvoi*, engl. *reference*) §§ 15-18, 32; pp. 68-71, 74-84, 87, 110. ⇨ n. trad. de la p. 78.

> ***Verweisungsganze***, ansamblu de trimiteri, cf. p. 111. ***Verweisungsganzheit***, totalitate a trimiterilor cf. p. 76; ***Störung der ~***, perturbarea trimiterii, p. 74*; ***Verweisungszusammenhang***, complex de trimiteri §§ 16-18, 24; pp. 70, 74, 75, 76, 87, 88, 123, 129, 149, 151, 210.

Verwendbarkeit, utilizabilitate (fr.V *destination à un emploi, emploi*, fr.M *employabilité*, engl. *usability*), cf. p. 68. ⇨ *Abträglichkeit, Dienlichkeit, Unverwendbarkeit*.

Vorgriff, sesizare-prealabilă (fr.V *saisie préalable*, fr.M *anti-cipation*, engl. *fore-conception*), pp. 150, 151, 153, 157, 232, 311*. ⇨ *Vor-Struktur* (*des Verstehens*), *Vorhabe, Vorsicht*.

Vorhabe, deținere-prealabilă (fr.V *acquis préalable*, fr.M *pré-acquisition*, engl. *fore-having*), pp. 150, 151, 153, 157, 158, 232, 234, 236, 268, 290, 311, 323, 372*. ⇨ *Vor-Struktur* (*des Verstehens*), *Vorgriff, Vorsicht*.

vorhanden, simplu-prezent (fr.V *là-devant*, fr.M *sous-la-main*, engl. *present-at-hand*), cf. p. 55.

VORHANDENES, fiinţare-simplu-prezentă, ceea-ce-este-simplă-prezență, ceva care este simplu-prezent (fr.V *étant là-devant*, fr.M *sous-la-main*, engl. *present-at-hand*), cf. p. 42. ⇨ *Vorhandenheit*, *Zuhandenes*.

VORHANDENHEIT, simplă-prezență, calitate-de-a-fi-simplă-prezență (fr.V *être-là-devant*, fr.M *être-sous-la-main*, engl. *presence-at-hand*) §§ 21, 69 b; pp. 42, 49, 61, 70, 71, 75, 88, 99, 100, 157, 158, 160, 211, 297, 333, 361-365. ⇨ *Zuhandenheit*.

VORHANDENSEIN, fapt-de-a-fi-simplă-prezență, simplă-prezență (fr.V *être-là-devant*, fr.M *être-sous-la-main*, engl. *Being-present-at-hand*), cf. p. 42.

VORLAUFEN, pre-mergere (fr.V *marche d'avance*, fr.M *devancement*, engl. *anticipation*) §§ 53, 61, 62; pp. 262-266. ⇨ *Sich-vorweg-sein*, n. trad. de la p. 302.

vorontologisch, pre-ontologic, pp. 12, 13, 15-17, 68, 86, 130, 182, 183, 200, 201, 222, 312, 315, 356.

vorphänomenologisch, pre-fenomenologic, pp. 59, 99, 318.

Vorrufen, chemare-înainte (fr.V *vocation*, fr.M *pro-vocation*, engl. *calling forth*), pp. 274, 280, 287, 290 ⇨ *Rückruf*.

Vorsicht, ***Vor-sicht***, privire-prealabilă (fr.V *visée préalable*, fr.M *prévision*, engl. *fore-sight*), pp. 80, 150, 151, 153, 156-158, 232, 233, 311, 316*. ⇨ *Vor-Struktur (des Verstehens)*, *Vorgriff*, *Vorhabe*.

Vorstellung, reprezentare (fr.V *représentation*, fr.M *représentation*, engl. *representation*), pp. 62, 152, 217, 218, 319, 321, 359, 367, 368, 424. ⇨ *Subjekt*, *Ich*.

Vor-Struktur (des Verstehens), structura de „prealabil" (a înțelegerii) (fr.V *structure à préalables*, fr.M *structure de préalable*, engl. *fore-structure*), pp. 151-153*. ⇨ *Als-Struktur (der Auslegung)*, *Vorgriff*, *Vorhabe*, *Vorsicht*.

W

Wahl, alegere (fr.V *choix*, fr.M *choix*, engl. *choosing*), pp. 12, 268, 270, 285, 287-288, 371, 384, 385, 391, 395.

WAHRHEIT, adevăr §§ 44, 60, 62, 64;
- **~ *als Entdeckendsein***, adevărul ca fapt-de-a-fi-des-coperitor § 44; pp. 217-220, 222, 226, 227; **~ *als Entdecktheit***, adevărul ca stare de des-coperire § 44; **~ *als Entschlossenheit***, adevărul ca stare de hotărîre §§ 60, 62, 64; pp. 297, 307, 316; **~ *als Erschlossenheit***, adevărul ca stare de deschidere §§ 44 b, c, 53; pp. 220, 221, 223, 226-228, 230, 264, 265, 297, 316; **~ *als Gewißheit***, adevărul ca certitudine § 21; pp. 24, 95, 100, 136, 206, 256, 257, 264, 265, 335; **~ *als Übereinstimmung, Richtigkeit***, adevărul ca acord, corectitudine § 44 a; pp. 33, 62, 214-219, 223-225; **~ *als Unverborgenheit***, adevărul ca stare de neascundere § 44 b; pp. 219, 220; ***Ort der ~***, „locul" adevărului, pp. 33, 154, 214, 226.

Was-sein, cviditate (fr.V *quiddité*, fr.M *le quid*, engl. *Being-what-it-is*), p. 42*. Despre această temă: pp. 12, 42, 45, 122.

WELT, lume (fr.V *monde*, fr.M *monde*, engl. *world*), *passim*, cf. p. 13. ⇨ *In-der-Welt-sein*, *Weltlichkeit*, *Transzendenz*, *Bedeutsamkeit*, *Vertrautheit*, *Aufgehen*.

Weltgeschichte, istorie universală (fr.V *histoire mondiale*, fr.M *histoire du*

monde, engl. *world-history*), cf. p. 20. ⇨ *Welt-Geschichte*.

Welt-Geschichte, istorie de ordinul lumii (fr.V *histoire du monde*, fr.M *histoire du monde*, engl. *World-history*), pp. 387, 389, 393, 394. ⇨ *Weltgeschichte*.

Welt-Geschichtliche, Weltgeschichtliche, ființare istorică de ordinul lumii (fr.V *le monde-historial*, fr.M *le mondo-historial*, engl. *the world-historical, the world-historical entity*), pp. 381, 389, 391, 394*. ⇨ n. trad. de la p. 381.

WELTLICHKEIT (DER WELT), mundaneitate (a lumii) (fr.V *mondéité*, fr.M *mondanéité*, engl. *worldhood*) §§ 14-18, 69 c; pp. 64-66, 72, 76, 83-87, 123, 143, 186, 187, 202, 203, 276, 277, 297, 298, 334, 343, 364-366, 369, 380, 388, 414, 419. ⇨ *Bedeutsamkeit*.

– ***ist ein Existenzial***, mundaneitatea este un existențial, p. 64; – ***meint die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins***, mundaneitatea are în vedere structura unui moment constitutiv al faptului-de-a-fi-în-lume, p. 64;

Weltmäßigkeit, caracter mundan (fr.V *modalité d'appartenance au monde*, fr.M *mondialité*, engl. *worldly character*), cf. p. 72.

Weltzeit, timp de ordinul lumii (fr.V *temps au monde*, fr.M *temps-du-monde*, engl. *world-time*), pp. 405, 406, 414, 417-428, 435, 436*. ⇨ *Zeit (als Weltzeit)*.

Werk, lucrare (fr.V *ouvrage*, fr.M *ouvrage*, engl. *work*), pp. 69-71, 117, 352, 354, 388, 389. ⇨ *Werkwelt*.

Werkwelt, lume a lucrării (fr.V *monde du travail*, fr.M *monde d'ouvrage*, engl. *work-world*), pp. 71, 117, 172, 352*.

Wert, valoare (fr.V *valeur*, fr.M *valeur*, engl. *value*), pp. 68, 99, 100, 150, 286, 293. ⇨ *Geltung*.

WESEN, esență (fr.V *essence*, fr.M *essence*, engl. *essence*), *passim*, cf. p. 42. ⇨ n. trad. de la p. 42.

„Wesen" des Daseins, „esența" *Dasein*-ului, pp. 12, 42, 231, 318, 323.

WIEDERHOLUNG, 1) reluare (a întrebării privitoare la ființă), (fr.V *répétition*, fr.M *répétition*, engl. *restating*), pp. 2-4, 26; 2) reiterare (a posibilităților *Dasein*-ului), (fr.V *répétition*, fr.M *répétition*, engl. *repetition*) §§ 68 b, 74; pp. 308, 339, 343, 344, 385-387, 391, 392, 396, 397. ⇨ n. trad. de la pp. 22, 308, 385.

Wille, voință § 41, pp. 194, 195, 210, 211 ⇨ *Gewissen-haben-wollen*.

Wirbel, vîltoare (fr.V *tourbillonnement*, fr.M *tourbillon*, engl. *turbulence*), pp. 178, 179*.

– ***als die Bewegtheit des Verfallens***, vîltoarea ca dinamică a căderii, p. 178.

Wirklichkeit, realitate (fr.V *réalité*, fr.M *effectivité*, engl. *actuality*), pp. 38, 143, 183, 195, 253, 261, 262, 299, 325, 273, 374, 378, 379, 385, 386, 391, 395. ⇨ *Realität*, *Möglichkeit*.

Wissenschaft, știință § 69 b; pp. 9-11, 45, 50, 356-358, 361-364, 393, 395. ⇨ *Thematisierung*.

der existenziale Begriff der –, conceptul existențial al științei, p. 357.

Woher (des Daseins), „de-unde"-le (*Dasein*-ului) (fr.V *le d'où*, fr.M *„le d'où"*, engl. *the „whence"*), pp. 134, 135, 136, 348. ⇨ *Geworfenheit*.

Wohin, 1) „încotro"(-ul *Dasein*-ului), (fr.V *le vers où*, fr.M *le „vers où"*, engl. *the „whither"*), cf. p. 134-136*; 2) „unde"-le, locul de convergență (al

apartenenței unui ustensil aflat la-îndemînă), (fr.V *le vers quoi*, fr.M *le „vers où"*, engl. *the „whither"*), pp. 103, 108, 110, 111, 368. ⇨ n. trad. de la p. 110.

WORUMWILLEN, WORUM-WILLEN, „în-vederea-a-ceva", „în-vederea-căruia" (fr.V *à-dessein-de quelque chose*, fr.M *le en-vue-de-quoi*, engl. *the „for-the-sake-of-which"*), pp. 84, 86, 87, 111, 123, 143, 145-194, 297, 298, 414*. ⇨ *Umwillen*.

WOZU, „la-ce-anume" (fr.V *pour quoi*, fr.M *pour-quoi*, engl. *„towards-which"*), pp. 70, 78, 82-84, 86, 149, 298, 353, 355, 360, 364, 414*. ⇨ *Dazu*, n. trad de la p. 360

Z

Zeichen, semn (fr.V *signe*, fr.M *signe*, engl. *sign*) § 17; pp. 76-83, 108, 215*. ⇨ *Verweisung, Zeigen*, n. trad. de la pp. 78, 79.

Zeigen, fapt-de-a-indica, indicare (fr.V *montrer*, fr.M *montrer*, engl. *showing or indicating*) § 17; pp. 77-80, 82, 83, 215*. ⇨ *Zeichen*.

ZEIT, timp §§ 5, 6, 65, 66, 78-81, 83; pp. 17-19, 23-27, 235, 325, 326-333, 406, 408, 410, 419, 420, 426, 427, 435, 436, 437. ⇨ *Rechnen mit der Zeit, Seinsverständnis, Zeitlichkeit, Zeitigung, Nivellierung (der ursprünglichen Zeit)*.

vulgärer Zeitbegriff, conceptul obișnuit de timp § 81; pp. 17, 18, 235, 304, 326, 327, 329, 330, 331, 373, 374, 405, 420, 421-426, 427; – ***als Jetztfolge (als Jetzt-Zeit)***, timpul ca succesiune a „acum"-urilor (ca timp al lui „acum") § 81; pp. 329, 338, 416, 417, 420-423, 426 ⇨ ***Zeitmessung***; – ***als Horizont des Seinsverständnisses***, timpul ca orizont al înțelegerii ființei §§ 65, 68, 69 c, 79, 80, 83; pp. 1, 17-19, 23, 25, 26, 231, 234, 235, 303, 304, 315, 316, 324-326, 328-331, 349-351, 356, 357, 363-366, 406, 408, 419, 435-437; – ***als Weltzeit***, timpul ca timp de ordinul lumii §§ 79, 80; pp. 405-414, 419, 420, 422-424, 436; ***Endlosigkeit der uneigentlichen –***, infinitudinea timpului neautentic § 81; pp. 330, 331, 424, 425, 426.

ZEITIGUNG, temporalizare (fr.V *temporation*, fr.M *temporalisation*, engl. *temporalizing*) §§ 65-71; pp. 235, 304, 328-331, 333, 336-340, 342, 344, 347-350, 353, 354, 365, 366, 375, 388, 396, 397, 420, 435, 436. ⇨ n. trad. de la p. 304.

ZEITLICHKEIT, temporalitate (fr.V *temporellité*, fr.M *temporalité*, engl. *temporality*) §§ 65-71; pp. 17, 19, 234, 235, 303, 304, 325-331, 333, 364-366, 369, 376, 385, 396, 397, 406, 408, 410, 414, 419, 420, 426, 427, 435-437; ⇨ *Temporalität, Sorge*.

eigentliche –, temporalitatea autentică, pp. 304, 325, 326, 328-330, 336-339, 343-345, 348, 349, 385-387, 390-392, 395-397, 410; ***uneigentliche –***, temporalitatea neautentică, pp. 328, 329, 337-339, 341, 342, 344-349, 353-355, 390, 391, 406, 407, 409, 410, 424, 425; – ***als Ursprung der Weltzeit***, temporalitatea ca origine a timpului de ordinul lumii §§ 79, 80; pp. 405-410, 414, 415, 419, 420; – ***der Angst***, temporalitatea angoasei § 68 b; pp. 342-344; – ***der Befindlichkeit***, temporalitatea situării afective § 68 b; – ***des Besorgens***, temporalitatea preocupării §§ 69 a, b, 79; pp. 337, 339, 352-355, 359, 360, 406-412 – ***der Entschlossenheit***, temporalitatea stării de hotărîre, pp. 304, 325, 326, 328-330, 338, 339, 343, 385, 386, 390, 391, 396, 397, 410; – ***des Entwurfs***, temporalitatea proiectului, pp. 327, 336, 337, 360; – ***der Erschlossenheit***, temporalitatea stării de deschidere § 69; pp. 350-360, 363-366; – ***der Furcht***, temporalitatea fricii § 68 b; – ***der Geworfenheit***, temporalitatea stării de aruncare, pp. 325, 326, 328, 329, 339, 343, 348, 365, 366, 374; – ***des In-der-***

Welt-seins, temporalitatea faptului-de-a-fi-în-lume, pp. 334, 335, 350, 351, 365, 366, 388; ~ *der Rede*, temporalitatea discursului § 68 d; pp. 35, 349, 406; ~ *des Verfallens*, temporalitatea căderii § 68 c; pp. 346-349, 436; ~ *des Verstehens*, temporalitatea înțelegerii § 68 a; ~ *und Geschichtlichkeit*, temporalitate și istoricitate §§ 66, 72-77; pp. 332, 374-376, 379, 381-386, 388-392, 396, 397, 403, 404; ~ *als der ontologische Sinn der Sorge*, temporalitatea ca sens ontologic al grijii, pp. 234, 324, 326-328, 350, 351.

Zeitmessung, măsurare a timpului (fr.^V *mesure du temps*, fr.^M *mesure du temps*, engl. *measuring of time*) §§ 80, 81; pp. 71, 413, 415, 417, 419, 422*.

Zeitrechnung, calculare a timpului (fr.^V *calcul du temps*, fr.^M *calcul du temps*, engl. *time-reckoning*), pp. 235, 333, 411, 412, 414-418* ⇨ *Rechnen mit der Zeit*.

Zerstreuung, dispersie (fr.^V dispersion, fr.^M *distraction*, engl. *distraction*), pp. 129, 172, 338, 247, 371, 390*. ⇨ *Verfallen*.

ZEUG, ustensil (fr.^V *util*, fr.^M *outil*, engl. *equipment*) §§ 15-18, 69 a; pp. 67-71, 73-75, 77-79, 81, 102, 103, 352-354, 380, 381. ⇨ *Zuhandenes, Bewandtnis, Um-zu, Verweisung*.

Zeugganze, ansamblu de ustensile, ansamblu ustensilic, cf. p. 76; *Zeugganzheit*, totalitate de ustensile, totalitate ustensilică, cf. p. 68; *Zeugzusammenhang*, complex ustensilic, cf. p. 75; *Zeughaftigkeit*, ustensilitate, cf. p. 68; *das ~ ist das im Besorgen begegnende Seiende*, ustensilul este ființarea pe care o întîlnim în preocupare, p. 68; ~ *ist immer aus der Zugehörigkeit zu anderem Zeug*, ustensilul este întotdeauna *pornind de la* apartenența sa la un alt ustensil p. 68; *ein ~ ist ontologisch unmöglich*, un ustensil izolat este, ontologic vorbind, o imposibilitate, p. 353.

Zeugwelt, lume a ustensilelor (fr.^V *monde d'utils*, fr.^M *monde d'outils*, engl. *equipmental world*), p. 354, 359, 413.

Zirkel (im Verstehen), cerc (al înțelegerii), pp. 7, 8, 152, 153, 314-315, 333.

Zu-Ende-sein, fapt-de-a-fi-la-sfîrșit (fr.^V *être-à-la-fin*, fr.^M *être-à-la-fin*, engl. *Being-at-an-end*), pp. 234, 237, 245, 246, 250, 305. ⇨ *Sein zum Ende, Enden*.

ZUHANDENES, ființare-la-îndemînă, ceea-ce-este-la-îndemînă (fr.^V *l'utilisable*, fr.^M *l'étant à-portée-de-la-main*, engl. *the ready-to-hand*), *passim*, cf. p. 69. ⇨ *Zuhandenheit*.

ZUHANDENHEIT, calitate-de-a-fi-la-îndemînă (fr.^V *utilisabilité*, fr.^M *être-à-portée-de-la-main*, engl. *readiness-to-hand*) §§ 15-18, 22, 69 a; pp. 67-76, 83-85, 87, 88, 100, 102-104, 111, 138, 144, 148-150, 187, 297, 333, 343, 352-354, 360, 361, 364-366. ⇨ *Zeug, Vorhandenheit*.

~ *als die Seinsart von Zeug*, calitatea-de-a-fi-la-îndemînă ca fel de a fi al ustensilului, p. 69; ~ *ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es „an sich" ist*, calitatea-de-a-fi-la-îndemînă este determinarea ontologic-categorială a ființării așa cum este ea „în sine", p. 71.

ZUKUNFT, viitor (fr.^V *avenir*, fr.^M *avenir*, engl. *future*) §§ 65, 68 a, 69 c; pp. 20, 325-330, 336-339, 365, 386, 395, 396, 427. ⇨ *Sich-vorweg-sein, Auf-sich-zukommen*, n. trad. de la p. 325.

~ *als der primäre Sinn der Existenzialität*, viitorul ca sens primordial al existențialității, p. 327; *das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die ~*, fenomenul primordial al temporalității originare și autentice este viitorul, p. 329.

zukünftig, viitor, orientat către viitor (fr.[V] *à venir*, fr.[M] *avenant*, engl. *futural*), cf. p. 325.

das Sein zum Tode ist nur möglich als zukünftiges, ființa întru moarte este posibilă doar ca una viitoare, p. 325; ***das Vorlaufen macht das Dasein eigentlich zukünftig***, pre-mergerea face ca *Dasein*-ul să fie orientat în chip autentic către viitor, p. 325.

Zu-sein, are-de-a-fi (fr.[V] *avoir à-être*, fr.[M] *avoir à-être*, engl. *„to be"*), p. 42*. ⇨ *Dasein (hat sein Sein zu Sein)*. ⇨ n. trad de la pp. 42, 52.

ZWEIDEUTIGKEIT, ambiguitate (fr.[V] *l'équivoque*, fr.[M] *l'équivoque*, engl. *ambiguity*) § 37; pp. 173-175, 177. ⇨ *Gerede, Neugier*.

GLOSAR ROMÂN-GERMAN

abandonare, lăsare în seama lui însuși (a D a s e i n-ului), (die) Überlassenheit
acaparare, (die) Benommenheit
acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea, interogatul, (das) Befragte
acel-ceva-ce-anunță, (das) Meldende
acoperire, (die) Verdeckung
acord, (die) Übereinstimmung
activitate practică, (die) Praxis
„acum", (das) Jetzt
adevăr, (die) Wahrheit
aducere-în-apropiere, (die) Näherung
aducere-în-minte, (die) Vergegenwärtigung
„afară-din-sine", (das) Außer-sich
„aici", da
alegere, (die) Wahl
ambiguitate, (die) Zweideutigkeit
amenințare, (die) Bedrohung
amenințătorul, ceea ce amenință, (das) Bedrohliche
analitică existențială, (die) existenziale Analytik
angoasă, (die) Angst
ansamblu, (das) Ganze
ansamblu de semnificații, (das) Bedeutungsganze
antropologie, (die) Anthropologie
aparență, (der) Schein
apariție, (die) Erscheinung
apăsare sufletească, (die) Gedrücktheit
apofantic, apophantisch
apriori, (das) Apriori
apropiere, (die) Nähe
are-de-a-fi, (das) Zu-sein ⇨ n. trad de la pp. 52, 42
ascultare, (das) Hören
ascundere, (die) Verbergung, die Verborgenheit
aspect, (das) Aussehen
așteptare, (das) Erwarten
autenticitate, (die) Eigentlichkeit
calculare a timpului, (die) Zeitrechnung
calitate-de-a-fi-la-îndemînă, (die) Zuhandenheit
capacitate de a dăuna, (die) Abträglichkeit
capacitate de a sluji, (die) Dienlichkeit
caracter iritant, (die) Aufdringlichkeit
caracter mediu, (die) Durchschnittlichkeit
caracter mundan, (die) Weltmäßigkeit
caracter originar, originaritate, (die) Ursprünglichkeit
care-a-fost-în-chip-esențial-ca-loc-de-deschidere, dagewesen
categorii, (die) Kategorien
cădere, (das) Verfallen
„către-sine", Auf-sich-zu
ceea-ce-apare, (das) Erscheinende

ceea-ce-este-la-îndemînă, (das) Zuhandene
ceea-ce-este-simplă-prezență, (das) Vorhandene
ceea ce este spus ca atare în discurs, (das) Geredete
ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare, (das) Gefragte
ceea ce se arată, (das) Sichzeigende
ceea-ce-se-obține-prin-întrebare, (das) Erfragte
cerc (al înțelegerii), (der) Zirkel (im Verstehen)
certitudine, (die) Gewißheit
chemare (a conștiinței), (der) Ruf des Gewissens
chemare-înainte, (das) Vorrufen
chemare-înapoi, (der) Rückruf
clipă, (der) Augenblick, ⇨ n. trad. de la p. 328
comunicare, (die) Mitteilung
confruntare directă, (die) Hinkehr
considerare, privire considerativă, (das) Hinsehen
constituție de ființă (a D a s e i n-ului), (die) Seinsverfassung (des Daseins)
conștiință, (das) Gewissen, (das) Bewußtsein, ⇨ n. trad. de la p. 268
contemplare (detașată), (das) Betrachten
contopire (cu lumea), (das) Aufgehen (in der Welt)
convocare, (der) Aufruf
corporalitate, (die) Körperlichkeit
cotidianitate, (die) Alltäglichkeit ⇨ n. trad. de la p. 43
credință, (der) Glaube
cumpănire, (die) Überlegung
cunoaștere, (das) Erkennen
curiozitate, (die) Neugier
cviditate, (das) Was-sein
dare-de-spațiu, (das) Raum-geben
D a s e i n-laolaltă, (das) Mitdasein
databilitate, (die) Datierbarkeit
datare, (die) Datierung
de fiecare dată, je, jeweilig
depărtare, (die) Ferne, (die) Entferntheit
dependență, (die) Angewiesenheit
de-prezentificare, (die) Entgegenwärtigung
derivat, abkünftig
(a) deschide, erschließen, ⇨ n. trad. de la p. 75
deschidere, (die) Erschließung
deschidere, (die) Offenheit
deschidere-luminatoare, (die) Lichtung
(a) des-coperi, entdecken, ⇨ n. trad de la p. 6
des-coperire, (die) Entdeckung, (das) Entdecken
(a fi) des-coperitor, entdeckend-sein
desemnare, (das) Ansprechen
destin, (das) Schicksal
destin comunitar, (das) Geschick
destrucție, (die) Destruktion, ⇨ n. trad de la p. 22
deturnare, (die) Abkehr
deținere-prealabilă, (die) Vorhabe
„de unde"(-le D a s e i n-ului), (das) Woher (des Daseins)
dez-depărtare, (die) Ent-fernung ⇨ n. trad. de la p. 105
dez-mundaneizare, (die) Entweltlichung ⇨ n. trad. de la p. 112
dezrădăcinare, (die) Entwurzelung
(a) dezvălui, enthüllen
dezvăluire, (die) Enthüllung
discreție, (die) Verschwiegenheit
discurs, (die) Rede
discurs istoric, (die) Historizität
discutare, (das) Besprechen
disimulare, (die) Verstellung
dispersie, (die) Zerstreuung

dispoziție, dispoziție afectivă, (die) Stimmung
distanțare, (die) Abständigkeit
distanță, (der) Abstand
domeniu de lucruri, (das) Sachgebiet
Dumnezeu, (der) Gott
ecstaze (ale temporalității), (die) Ekstasen (der Zeitlichkeit)
eliberare, (die) Freigabe
empatie, (die) Einfühlung
enunț, (die) Aussage
eschivă, (das) Ausweichen
esență, (das) Wesen ⇨ n. trad. de la p. 42
eternitate, (die) Ewigkeit
eu, (das) Ich
(a) evidenția, aufweisen
„există", es gibt
existență, (die) Existenz ⇨ n. trad. de la p. 42
existențial, existenzial
existențiali, (die) Existenzialien ⇨ n. trad. de la p. 44
existențialitate, (die) Existenzialität
existențiel, existenziell
expectativă, (das) Gewärtigen
explicit, ausdrücklich
(a) explicita, auslegen
explicitare, (die) Auslegung
exprimare prin vorbire, (die) Ausgesprochenheit
extensie, (die) Erstreckung
extensiune, (die) Erstrecktheit
familiaritate, (die) Vertrautheit
factic, faktisch
facticitate, (die) Faktizität
factualitate, (die) Tatsächlichkeit
fapt-de-a-apărea, (das) Erscheinen
fapt-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze, (das) Bewendenlassen
fapt-de-a-face-să-fie-întîlnit, (das) Begegnenlassen
fapt-de-a-face-să-vină-către-sine, (das) Auf-sich-zukommenlassen
fapt-de-a-fi, (das) Sein
fapt-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere, (das) Da-sein, ⇨ n. trad. de la p. 55
fapt-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu, (die) Jemeinigkeit ⇨ n. trad de la p. 52
fapt-de-a-fi-deja, (das) Schon-sein
fapt-de-a-fi-deja-în, (das) Schon-sein-in
fapt-de-a-fi-deja-în-preajma, (das) Schon-sein-bei
fapt-de-a-fi-în-afara-sa, (das) Außersichsein
fapt-de-a-fi-în-afara-ta-execitîndu-te asupra (a ceva), (das) Aussein auf...
fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși, (das) Sich-vorweg-sein
fapt-de-a-fi-în-lume, (das) In-der-Welt-sein
fapt-de-a-fi-în-preajma, (das) Sein-bei
fapt-de-a-fi-întreg, (das) Ganzsein
fapt-de-a-fi-întru-moarte, (das) Sein zum Tode
fapt-de-a-fi-întru-sfîrșit, (das) Sein zum Ende
fapt-de-a-fi-la-sfîrșit, (das) Zu-Ende-sein
fapt-de-a-fi-laolaltă, (das) Mitsein
fapt-de-a-fi-liber, (das) Freisein
fapt-de-a-fi-simplă-prezență, (das) Vorhandensein
fapt-de-a-fi-sine, (das) Selbstsein
fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, (das) Miteinandersein
fapt-de-a-fi-vinovat, (das) Schuldigsein
fapt-de-a-indica, (das) Zeigen

fapt-de-a-muri, (das) Sterben
fapt-de-a-sălășlui-în, (das) In-Sein
fapt-de-a-sfîrși, (das) Enden
faptul-că-ceva-este, (das) Daß-sein
faptul-că-ceva-este-în-cutare-fel, (das) Sosein
faptul că [D a s e i n-ul] este, (das) Daß
fel de a fi, (die) Seinsart
fenomen, (das) Phänomen
fenomenal, phänomenal
fenomenologie, phänomenologisch
fenomenologie, (die) Phänomenologie
ființare, (das) Seiende
ființare istorică de ordinul lumii, (das) Welt-Geschichtliche, ⇨ n. trad de la p. 381
ființare-la-îndemînă, (das) Zuhandene
ființare-simplu-prezentă, (das) Vorhandene
ființă, (das) Sein
ființă-în-sine, (das) An-sich-sein, Ansichsein
ființă întru moarte, (das) Sein zum Tode
ființă întru sfîrșit, (das) Sein zum Ende
ființă-laolaltă, (das) Mitsein
filozofia vieții, (die) Lebensphilosophie
finitudine, (die) Endlichkeit
fixare stăruitoare cu privirea, (das) Begaffen
flecăreală, (das) Gerede
frică, (die) Furcht
fugă, (die) Flucht
gramatică, (die) Grammatik
grijă, (die) Sorge
grijă-pentru-celălalt, (die) Fürsorge
hermeneutică, (die) Hermeneutik
hotărîre, (der) Entschluß
idealism, (der) Idealismus
ieșire în evidență, (das) Auffallen
ieșire-în-evidență, (die) Auffälligkeit
ieșire-în-întîmpinare-în-prezent, (die) Gegen-wart
iminență, (der) Bevorstand, ⇨ n. trad. de la p. 250
impersonalul „se", (das) Man
incapacitate [a unui ustensil] de a fi utilizat, (die) Unverwendbarkeit
includere spațială, (die) Inwendigkeit
indicare, (das) Zeigen
indispoziție, (die) Verstimmung
individualizare, (die) Vereinzelung
integralitate, (die) Ganzheit
inteligibilitate, (die) Verständlichkeit
interpelare, (der) Anruf
interpretare, (die) Interpretation
intramundan, innerweltlich
intramundaneitate, (die) Innerweltlichkeit
intratemporalitate, (die) Innerzeitigkeit
intuiție, (die) Anschauung
ispită, ispitire, (die) Versuchung
istoricitate, (die) Geschichtlichkeit
istorie, (die) Geschichte
istorie de ordinul lumii, (die) Welt-Geschichte
istorie universală, (die) Weltgeschichte
istoriografie, (die) Historie
împotmolire în sine, (das) Sichverfangen
înaintea-lui-însuși, (das) Sich-vorweg
„încă-nu", (das) Noch-nicht
închidere, (die) Verschlossenheit
înclinație-irepresibilă, (der) Hang

„încotro"(-ul D a s e i n-ului), (das) Wohin, ⇨ n. trad. de la p. 110.
în interiorul / înlăuntrul lumii, innerweltlich
„în-sine", (das) An-sich, Ansich
înstrăinare, (die) Entfremdung
(a se) întîlni, a fi întîlnit, begegnen ⇨ n. trad. de la p. 55
întindere, (die) Ausdehnung
întindere (a timpului), (die) Gespanntheit
întrebare privitoare la ființă, (die) Frage nach dem Sein, (die) Seinsfrage
întreg, (das) Ganze
înțelegere, (das) Verstehen
înțelegere a ființei, (das) Seinsverständnis
„în-vederea", (das) Umwillen ⇨ n. trad. de la p. 84
„în-vederea-a-ceva",(das) Worumwillen
„la-aceasta-anume", (das) Dazu
„la-ce-anume", (das) Wozu
(a) legitima, ausweisen
legitimare, (die) Ausweisung
libertate, (die) Freiheit
limbă, (die) Sprache
liniștire, (die) Beruhigung
lipsă de tonalitate afectivă, (die) Ungestimmtheit
loc, (der) Platz
loc-de-deschidere, (das) Da
logică, (die) Logik
luare în calcul a timpului, (das) Rechnen mit der Zeit
lucrare, (das) Werk
lucru, (das) Ding
lucru corporal, (das) Körperding
lucrul despre care vorbim în discurs, (das) Beredete
lume, (die) Welt
lume a lucrării, (die) Werkwelt
lume a ustensilelor, (die) Zeugwelt
lume ambiantă, (die) Umwelt
lume exterioară, (die) Außenwelt
lume-împărtășită, (die) Mitwelt
matematică, (die) Mathematik
măsurare a timpului, (die) Zeitmessung
mediu, durchschnittlich
menire funcțională, (die) Bewandtnis ⇨ n. trad. de la p. 84
metafizică, (die) Metaphysik
mînuire, (das) Hantieren
moarte, (der) Tod
mundaneitate (a lumii), (die) Weltlichkeit (der Welt)
mundaneitate a lumii ambiante, (die) Umweltlichkeit
naștere, (die) Geburt
natură, (die) Natur
neadevăr, (die) Unwahrheit
neaflare-acasă, (das) Unzuhause
neaflare-la-îndemînă, (die) Unzuhandenheit ⇨ n. trad. de la p. 73
neautenticitate, (die) Uneigentlichkeit
ne-ieșire în evidență, (die) Unauffälligkeit
nezăbovire, (das) Unverweilen
nimic, (das) Nichts
nimicnic, nichtig
nimicnicitate, (die) Nichtigkeit
nivel de explicitare, (die) Ausgelegtheit
nivelare (a posibilităților de ființă), (die) Einebnung
nivelare (a timpului originar), (die) Nivellierung
obiect, (der) Gegenstand, (das) Objekt
obiectivitate, (die) Objektivität
obiectivizare, (die) Objektivierung
obturare, (die) Verschüttung
ontologic, ontologisch

ontologie, (die) Ontologie
ontologie fundamentală, (die) Fundamentalontologie
oprire, (das) Aufhören
orientare, (die) Ausrichtung
orientat către viitor, zukünftig
orizont, (der) Horizont
(a) păstra în minte, behalten
păstrare-în-minte, (das) Behalten
„pentru-a", (das) Um-zu
percepere, (das) Vernehmen
persistență (a sinelui), (die) Ständigkeit (des Selbst), ⇨ n. trad. de la p. 322
persoană, (die) Person
pieire, (das) Verenden
pierdere, (die) Verlorenheit
pierdere a oricărui loc stabil, (die) Aufenthaltslosigkeit
pierdere de sine, (die) Selbstverlorenheit
pornire-impetuoasă, (der) Drang
posibilitate, (die) Möglichkeit ⇨ n. trad. de la p. 43
prăbușire, (der) Absturz
predicație, (die) Prädikation
pre-fenomenologic, vorphänomenologisch
pre-mergere, (das) Vorlaufen
(a se) preocupa de, besorgen
preocupare, (das) Besorgen
pre-ontologic, vorontologisch
prezent, *„prezent-aici"*, da, ⇨ n. trad. de la p. 348.
prezent, (die) Gegenwart
prezentizare, (das) Gegenwärtigen, ⇨ n. trad. de la p. 326
prezentificare, (die) Gegenwärtigung
prezență, (die) Anwesenheit
privire, (die) Sicht
privire-ambientală, (die) Umsicht
privire-de-ansamblu, (die) Übersicht
privire-considerativă, *respect*, (die) Rücksicht
privire îngăduitoare, *indulgență*, (die) Nachsicht
privire-prealabilă, (die) Vorsicht
producere, (die) Herstellung
proiect, (der) Entwurf
public, öffentlich
(a) pune în evidență, aufzeigen
(a) pune în lumină, aufweisen
putință-de-a-fi, (das) Seinkönnen
putință-de-a-fi-întreg, (das) Ganzseinkönnen
putință-de-a-fi-sine, (das) Selbstseinkönnen
răpire, (die) Entrückung
rațiune, (die) Vernunft
realism, (der) Realismus
realitate, (die) Realität, (die) Wirklichkeit
recalcitranță, (die) Aufsässigkeit
regiune (de ustensile), (die) Gegend ⇨ n. trad. de la pp. 103, 104.
reificare, (die) Verdinglichung
reitate, (die) Dinglichkeit
reiterare (a posibilităților Dasein-ului), (die) Wiederholung ⇨ n. trad. de la pp. 308, 385
relație de ființă, (das) Seinsverhältnis
reluare (a întrebării privitoare la ființă), (die) Wiederholung ⇨ n. trad. de la p. 308
remitere (a Dasein-ului), (die) Überantwortung (des Daseins)
reprezentare, (die) Vorstellung
rest, (der) Ausstand
reverie, (das) Nachhängen
rînduire-a-unui-spațiu, (das) Einräumen
sălășluire-în, (das) In-sein
scandalul filozofiei, (der) Skandal der Philosophie

semn, (das) Zeichen ⇨ n. trad. de la pp. 78, 79
semnificativitate, (die) Bedeutsamkeit ⇨ n. trad. de la p. 87
semnificație, (die) Bedeutung
sens, (der) Sinn
sesizare, (die) Erfassung
sesizare-prealabilă, (der) Vorgriff
sfîrșire, (das) Enden
sfîrșit (al D a s e i n-ului), (das) Ende (des Daseins)
simplă-prezență, (die) Vorhandenheit, (das) Vorhandensein
simplu-prezent, vorhanden
simț comun, (die) Verständigkeit
sine, (das) Selbst
sine-impersonal, (das) Man-selbst
situare afectivă, (die) Befindlichkeit
situație, (die) Situation
somaticitate, (die) Leiblichkeit
spațialitate, (die) Räumlichkeit ⇨ n. trad de la p. 102
spațializare, (die) Verräumlichung
spațiu, (der) Raum
spațiu public, (die) Öffentlichkeit
spirit, (der) Geist
stare de acoperire, (die) Verdecktheit
stare de aruncare, (die) Geworfenheit
stare de ascundere, (die) Verborgenheit
stare de dependență, (die) Angewiesenheit
stare de deschidere, (die) Erschlossenheit
stare de des-coperire, (die) Entdecktheit ⇨ n. trad. de la p. 85
stare de hotărîre, (die) Entschlossenheit ⇨ n. trad. de la p. 85
stare de închidere, (die) Verschlossenheit
stare de luminare, (die) Gelichtetheit
stare de neascundere, (die) Unverborgenheit
stare de nehotărîre, (die) Unentschlossenheit
stare de pierdere, (die) Verlorenheit
stare de raportare, (die) Angewiesenheit
stranietate, (die) Unheimlichkeit
structura de „ca", (die) Als-Struktur
structura de „prealabil" (a înțelegerii), Vor-Struktur (des Verstehens)
subiect, (das) Subjekt
substanță, (die) Substanz
substanțialitate, (die) Substanzialität
succesiune a „acum"-urilor, (die) Jetztfolge
survenire (a D a s e i n-ului), (das) Geschehen (des Daseins), ⇨ n. trad. de la p. 375
știință, (die) Wissenschaft
tăcere, (das) Schweigen
tematizare, (die) Thematisierung
temei, (der) Grund
temporalitate, (die) Zeitlichkeit
temporalitate [a ființei], (die) Temporalität
temporalizare, (die) Zeitigung ⇨ n. trad. de la p. 304
teologie, (die) Theologie
teorie, (die) Theorie
teorie a cunoașterii, (die) Erkenntnistheorie
timp, (die) Zeit
timp-al-lui-„acum", (die) Jetzt-Zeit
timp de ordinul lumii, (die) Weltzeit
tonalitate afectivă, (die) Gestimmtheit
totalitate, (die) Ganzheit, (das) Ganze
totalitate a menirilor funcționale, (die) Bewandtnisganzheit
tradiție, (die) Tradition

transcendență, (die) Transzendenz
transmitere, (die) Überlieferung
transparență, (die) Durchsichtigkeit
trăire, (das) Erlebnis
treaptă de explicitare, (die) Ausgelegtheit
trecere în spațiul public (a timpului), (die) Veröffentlichung (der Zeit).
trecut, (die) Vergangenheit
trecut esențial, (die) Gewesenheit, ⇨ n. trad. de la p. 326
trimitere, (die) Verweisung ⇨ n. trad. de la p. 78
uitare, (das) Vergessen
„unde"(-le apartenenței unui ustensil aflat la-îndemînă), (das) Wohin
ustensil, (das) Zeug
utilizabilitate, (die) Verwendbarkeit
valabilitate, (die) Geltung
valoare, (der) Wert
vedere, (das) Sehen
venire-către-sine, (das) Auf-sich-zukommen
viață, (das) Leben
viitor, (die) Zukunft, ⇨ n. trad. de la p. 325
vină, (die) Schuld
vinovat, schuldig, ⇨ n. trad. de la p. 281
vîltoare, (der) Wirbel
voce a conștiinței, (die) Stimme des Gewissens
voință, (der) Wille
voință-de-a-avea-conștiință, (das) Gewissen-haben-wollen
vorbire, (das) Sprechen
vorbire din auzite, (das) Hörensagen
zăbovire, (das) Verweilen

INDEX AL EXPRESIILOR ELINE

ἀγαθόν, p. 29
ἀγνοεῖν, p. 33
αἴσθησις, pp. 14, 33, 96, 226
ἀκολουθεῖν, p. 432 n.
ἀληθές, ἀλήθεια, ἀληθεύειν, pp. 33, 219 și urm., 222, 223 n.
ἄνθρωπος, p. 48
ἀπό, p. 32
ἀποφαίνεσθαι, ἀπόφανσις, pp. 32-34, 154, 218 și urm.
ἀριθμὸς κινήσεως, p. 432 n.
ἀρχή, p. 212
γένος, p. 3
γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας, p. 2
δηλοῦν, p. 32
διαγωγή, p. 138
διαίρεσις, p. 159
διανοεῖν, pp. 96, 226
δόξα, p. 223 n.
εἰδέναι, p. 171
εἶδος, pp. 61, 319
εἶναι, p. 171
ἔκστασις, ἐκστατικόν, p. 329
ἐπιλανθάνομαι, p. 219
ἑρμηνεύειν, ἑρμηνεία, pp. 37, 158
εὐχή, p. 32
ζῷον λόγον ἔχον, pp. 25, 48, 165
θαυμάζειν, p. 172
ἴδια, p. 33
καθόλου, p. 3
κατηγορεῖσθαι, κατηγορία, p. 44 și urm.
κρίνειν λόγῳ, p. 222 și urm.
λαθ- , p. 33
λανθάνω, p. 219
λέγειν, pp. 25 și urm., 34, 43
λόγος, pp. 25, 32-34, 37, 44, 48, 59, 154, 158-160, 165, 219 și urm., 222 și urm., 225 și urm.
λύπη, p. 342
μέθεξις, p. 216
μέριμνα, p. 194 n.
μὴ ὄν, p. 138
μῦθος, p. 6
νοεῖν, νόημα, νόησις, pp. 14, 25 și urm., 33, 43, 59, 96, 171, 214, 226
νῦν, p. 432 n.
ὅλον, p. 244 n.
ὁμοίωμα, p. 214
ὄν, ὄντα, pp. 1, 3, 14, 138
ὀρέγομαι, p. 171
ὅρος, p. 432 n.
οὐσία, pp. 2, 25 și urm., 90
πάθημα, πάθος, pp. 138, 214
πᾶν, p. 244 n.
παρουσία, p. 25
πρᾶγμα, pp. 68, 214, 219
πρᾶξις, p. 68
ῥαστώνη, p. 138
στιγμή, p. 432 n.
συν- , p. 33
σύνθεσις, pp. 33 și urm., 159
συνωνύμως, p. 93
σφαῖρα, p. 432 n.
ταραχή, p. 342
τόδε τι, p. 432 n.

ὑποκείμενον, pp. 34, 46, 319
φα- , p. 28
φαίνω, φαίνεσθαι, φαινόμενον, pp. 28 și urm., 32, 219
φαντασία, p. 33
φράζων ὅκως ἔχει, p. 219
φωνή, p. 33
φῶς, p. 28
χρόνος, p. 432 n.
ψεύδεσθαι, p. 33
ψυχή, pp. 14, 214

INDEX AL EXPRESIILOR LATINE

a potiori fit denominatio, p. 329
a priori, pp. 4, 11, 41, 44 și urm., 50 n., 53, 58, 65, 85, 101, 110 și urm., 115, 131, 149 și urm., 152, 165, 183, 193, 199, 206, 229, 321, 362
adequatio intellectus et rei, pp. 214-217
animal rationale, pp. 48, 165
bonum, pp. 286, 345
capax mutationum, pp. 91, 96
circulus vitiosus, p. 152
cogitare, cogitationes, pp. 46, 49, 211, 433
cogito me cogitare rem, p. 433
cogito sum, pp. 24, 40, 46, 89, 211
colo, p. 54
color, p. 91
commercium, pp. 62, 132, 176
communis opinio, p. 403
compositum, p. 244 n.
concupiscentia, p. 171
conscientia, p. 433
convenientia, pp. 132, 214 și urm.
contritio, p. 190 n.
correspondentia, p. 214
cura, pp. 183, 197-199
definitio, p. 4
diligo, p. 54
durities, p. 91
ego, pp. 43, 46, 211
ego cogito, pp. 22, 89
ens, p. 24
  ens creatum, pp. 24, 92
  ens finitum, p. 49
  ens increatum, p. 24
  ens infinitum, p. 24
  ens perfectissimum, p. 92
  ens quod natum est convenire cum omni enti, p. 14
  ens realissimum, p. 128
  modus specialis entis, p. 14
essentia, p. 42 și urm.
existentia, p. 42 și urm.
existit, ad existendum, p. 95
exitus, p. 241
extensio, pp. 89-91, 93-95, 97, 99-101
factum brutum, p. 135
fundamentum inconcussum, p. 24
futurum:
  bonum futurum, p. 345
  malum futurum, pp. 141, 341, 345
  meditatio futurae vitae, p. 249 n.
habitare, p. 54
habitus, p. 300
homo, p. 198
humus, p. 198
intellectio, p. 95 și urm.
intellectus, pp. 214, 216, 225
intuitus, p. 358
libertas indifferentiae, p. 144
lumen naturale, pp. 133, 170
malum, pp. 141, 286, 341, 345
modus, pp. 14, 90 și urm.
motus, p. 91
nunc stans, p. 427 n.
perfectio, p. 199
poenitentia, p. 190 n.

pondus, p. 91
praesuppositum, p. 101
privatio, p. 286
privativum, p. 284
propensio in..., p. 188
proprietas, pp. 93, 100
ratio, pp. 34, 94
realiter, p. 94
remanens capax mutationum, p. 96
res, pp. 67, 201, 209, 214, 216, 225
  res cogitans, pp. 98, 112 și urm., 207, 211, 319 și urm., 320 n.
  res corporea, pp. 89, 90 și urm., 94, 101
  res extensa, pp. 66, 89-92, 97 și urm., 112
sensatio, p. 96
sollicitudo, p. 199 n.
solus ipse, p. 188
status corruptionis, pp. 180, 306 n.
status gratiae, p. 180
status integritatis, p. 180
subjectum, pp. 46, 114
substantia, pp. 89 și urm., 92, 94
sum, pp. 24, 211
totum, p. 244 n.
timor castus et servilis, p. 190 n.
transcendens, transcendentia, pp. 2, 14, 38
transcendentalis, p. 38
univoce, p. 93
veritas, p. 38
verum, p. 14
via negationis et eminentiae, p. 427 n.
vitiosus, p. 152 și urm.

INDEX DE NUME PROPRII

Ackermann aus Böhmen, der, p. 245 n.
ARISTOTEL, pp. 2, 3, 10, 14, 18, 25, 26, 32, 33, 39, 40, 93, 138, 139, (140 n.), 159, 170, 171, 199 n., 208, 212-214, 219, 225, 226, 244 n., 341, 342, (399), (402), 421, 427, 428, 432 n.
De anima, p. 14
De interpretatione, pp. 32, 214
Etica Nicomahică, pp. 32, 225
Metafizica, pp. 3, 32, 39, 138, 171, 212, 213, 225
Fizica, pp. 421, 427, 428, 432
Retorica, pp. 138, 140, 342
AUGUSTIN, Sfîntul, pp. 43, 44, 139, 171, 190, 199 n., 427
Confesiuni, pp. 43, 44, 171, 427
Contra Faustum, p. 139
De diversis quaestionibus octoginta tribus, p. 190
(AVICENNA), p. 214
(BAER, K.E., von), p. 58
(BECKER, O.), p. 112
BERGSON, pp. 18, 26, 47, 333, 432 n.
(BERNT, A.), p. 245 n.
(BILFINGER, G.), p. 418 n.
(BOLZANO, B.), p. 218 n.
(BRENTANO, F.), p. 215
(BÜCHELER, F.), p. 197
BURDACH, K., pp. (197 n.), 199, (245 n.)
(CAIETAN, Thomas de Vio), p. 93 n.
CALVIN, pp. 49, 249 n.
CASSIRER, E., p. 51 n.
DESCARTES, pp. 22, 24, 25, 40, 45, 46, 66, 89-101, 203, 204, 205 n., 211, (320 n.), (433)
Meditationes, pp. 24, 98
Principia philosophiae, pp. 90-94, 96, 97
(DIELS, H.), pp. 212 n., 219 n., 418 n.
DILTHEY, W., pp. 46, 47, 205 n., 209, 210, 249 n., (377), (385 n.), 397-404
DUNS SCOTUS, Johannes, p. 3
FAUST, p. 401
(GOETHE), pp. (197 n.), 401
(GOTTL, F.), p. 388 n.
(GRIMM, Jakob), p. 54 n.
HARTMANN, Nicolai, pp. 208 n., (433 n.)
HEGEL, pp. 2, 3, 22, (171), (235 n.), (272 n.), (320 n.), 405, 406, 427-436
Die Vernunft in der Geschichte, p. 428, 434
Enzyklopädie, pp. 429, 432
Jenenser Logik, p. 432
Phänomenologie des Geistes, p. 434
Wissenschaft der Logik, pp. 431, 433
HEIDEGGER, Martin, pp. 38 n., 51 n., 72 n., 199 n., 268 n., 319 n., 418 n.
HEIMSOETH, H., p. 320 n.
HERACLIT, p. 219
(HERBIG, G.), p. 349 n.
(HERDER), pp. 197 n., 198 n.
(HOMER), p. 400.
HUMBOLDT, W. von, pp. 119, 166

HUSSERL, E., pp. 38, 47, 50 n., (51 n.), (77 n.), (166 n.), 218 n., 244 n., 363 n.
Ideen, pp. 47, 77
Logische Untersuchungen, pp. 38, 77, 166, 218, 244, 363
Philosophie als strenge Wissenschaft, p. 47
HYGINUS, p. 197 n.
IACOB, p. 401
(ISRAELI, I.), p. 214
JASPERS, K., pp. 249 n., 301 n., (338 n.)
JUPITER, p. 198
(KÄHLER, M.), p. 272 n.
KANT, pp. (4), 10, 23-24, 26, 30, 31, 40, 51 n., 94, 101, 109, 110, 145, 203-205, 208, 215, 224, (272 n.), 293, 318-321, 358, 367, 419, 427, 432 n., 433 n.
Kritik der reinen Vernunft, pp. 23, 30, 31, 51 n., 94, 203-205, 318, 319, 358
Was heißt: Sich im Denken orientieren?, p. 109
KIERKEGAARD, pp. 190 n., 235 n., 338 n.
(KORSCHELT, E.), p. 246 n.
LASK, E., p. 218 n.
LOTZE, H., pp. 99, 155
LUTHER, pp. 10, 190 n.
MISCH, G., p. 399 n.
NEWTON, pp. 226, 227
NIETZSCHE, pp. 264, (272 n.), 396
(NOUL TESTAMENT), pp. 199 n., 400
PARMENIDE, pp. 14, 25, 100, 171, 212, 213, 222
PASCAL, pp. 4 n., 139 n.
PAVEL, Sfîntul, p. 249 n.
(PETAVIUS, D.), p. 418 n.
PLATON, pp. 1, 2, 3, 6, 10, 25, 32, 39, 159, 244 n., (402), 423
Parmenide, p. 39
Sofistul, pp. 1, 6
Timaios, p. 423
RANKE, L. v., p. 400
REINHARDT, K., p. 223 n.
(RICKERT, H.), p. 375
(RITSCHL, A.), p. 272 n.
(RÜHL, F.), p. 419 n.
SATURN, p. 198
(SCALIGER, J. J.), p. 418 n.
SCHELER, M., pp. 47-48, (116 n.), 139, 208 n. 210, (272 n.), 291 n., (320 n)
(SCHOPENHAUER, A.), p. 272 n.
SENECA, p. 199
SIMMEL, G., pp. 249 n., (375), (418 n.)
(SPRANGER, E.), p. 394 n.
STOKER, H. G., p. 272 n.
SUAREZ, F., p. 22
TEPL, Johannes von, p. 245 n.
TOMA D'AQUINO, pp. 3, 14, 214
(TOLSTOI), p. 254 n.
(TUCIDIDE), p. 39
UNGER, R., p. 249 n.
(WACKERNAGEL, J.), p. 349 n.
WINDELBAND, W., p. 399
(WOLFF, C.), p. 28
YORCK v. Wartenburg, Paul, pp. (377), 397-404
ZWINGLI, H., p. 49

SUMAR

Notă asupra ediției VII
Cîteva repere XI

Cuprinsul lucrării *Ființă și timp* XXV
FIINȚĂ ȘI TIMP 1–576

ANEXE 577
Excurs asupra cîtorva termeni heideggerieni din *Ființă și timp* ... 579
Ce este fenomenologia? 579
Ființă (*Sein*), ființare (*Seiendes*), *Dasein* 584
Existență, existențiel, existențial, existențiali, existențialitate 590
Ființare-simplu-prezentă (*Vorhandenes*) și ființare-la-îndemînă (*Zuhandenes*) 592
Faptul-de-a-fi-în-lume (*In-der-Welt-sein*) ca fapt-de-a-sălășlui-în (*In-Sein*) 597
Cunoașterea lumii. „A vedea" în contextul faptului-de-a-fi-în-lume 599
Starea de deschidere (*Erschlossenheit*) 601
Angoasa (*Angst*). Grija (*Sorge*) ca existențial integrator 609
De ce există două secțiuni în *Ființă și timp*? 614
Ființa întru moarte (*Sein zum Tode*) 616
Chemarea conștiinței (*Ruf des Gewissens*) 620
Starea de hotărîre (*Entschlossenheit*) 622
Temporalitatea (*Zeitlichkeit*) 623

Notă asupra indexurilor din prezentul volum 627
Index tematic și glosar german-român 631
Glosar român-german 661
Index al expresiilor eline 669
Index al expresiilor latine 671
Index de nume proprii 673

În curînd la HUMANITAS

RÜDIGER SAFRANSKI

UN MAESTRU DIN GERMANIA HEIDEGGER ȘI EPOCA LUI

Traducere din germană de
ILEANA SNAGOVEANU-SPIEGELBERG

Cartea lui Rüdiger Safranski este pasionantă nu numai prin comentariul strălucit al celor mai importante scrieri heideggeriene, ci și prin descrierea, extrem de captivantă, a atmosferei filozofice în care ele au luat naștere. Aflăm înfățișată aici o întreagă epocă, cea de după primul război mondial, cînd școala fenomenologică întemeiată de Husserl punea în circuitul gîndirii „elevi" precum Heidegger sau Max Scheler. Vitalitatea critică a lui Safranski este debordantă și face din el unul dintre cei mai însemnați istorici ai culturii din spațiul german. Dincolo de o amănunțită documentare, remarcabil este faptul că monografiile lui Safranski (despre Nietzsche, Schopenhauer, Heidegger) ne aduc în fața ochilor adevărate personaje. Măiestria autorului este de a recrea profilul acestor personaje discutînd tocmai operele lor. Drumul gîndirii lui Heidegger, privit de majoritatea comentatorilor ca un drum al operei lui, trece aici prin satul natal al filozofului, prin Freiburgul anilor de tinerețe, prin fața colibei de la Todtnauberg, unde filozoful german și-a scris cele mai importante cărți ale sale. Personajul pe care îl întîlnim aici a fascinat generații întregi de studenți, iar povestea acestei fascinații este scrisă cu tot aplombul inconfundabil al lui Safranski.

Opere ale lui
MARTIN HEIDEGGER
apărute la Humanitas

ORIGINEA OPEREI DE ARTĂ
Traducere din germană de
THOMAS KLEININGER și GABRIEL LIICEANU

INTRODUCERE ÎN METAFIZICĂ
Traducere din germană de
GABRIEL LIICEANU și THOMAS KLEININGER

CONCEPTUL DE TIMP
Traducere din germană de
CĂTĂLIN CIOABĂ

PARMENIDE
Traducere din germană de
BOGDAN MINCĂ și SORIN LAVRIC

În pregătire

PROLEGOMENE LA ISTORIA CONCEPTULUI DE TIMP
Traducere din germană de
CĂTĂLIN CIOABĂ

METAFIZICA LUI NIETZSCHE
Traducere din germană de
IONEL ZAMFIR

PROBLEMELE FUNDAMENTALE ALE FENOMENOLOGIEI
Traducere din germană de
BOGDAN MINCĂ și SORIN LAVRIC

CORESPONDENȚA HANNAH ARENDT–MARTIN HEIDEGGER
Traducere din germană de
CATRINEL PLEȘU

Paginare computerizată
ANGELA ARDELEANU

Corector
HORIA GĂNESCU

Apărut 2003
BUCUREȘTI-ROMÂNIA

Tipărirea a fost realizată la Regia Autonomă „Monitorul Oficial", București
sub directa supraveghere a directorului general ing. EUGENIA CIUBÂNCAN
La realizarea tipografică au colaborat:
director marketing CARMEN NASTEA
pre press RODICA MARINCAȘ, tipar MARIN MARIN
finisare TODEA VALERIA, COROZEL MIHAI, CUPANACHE ION